مرآت على المرقات
من الاصول

عدد اوراق
٢٤٧

١٣٨٧

Süleymaniye U. Kütüphanesi
Yeni Fatih
Eski kayıt no 1387

T. C.
İSTANBUL
Fatih Kütüphanesi
SAYI

K.1481

بسم الله الرحمن الرحيم حامدا

الباء للملابسة والظرف حال من ضمير ابتدا وحامدا حال اخرى اما من
ذي الاولى او ضميرها على الترادف والتداخل والاول اوفق والمعنى متبركا
ببسم الله ابتدأ الكتاب حامدا اثر هذه الطريقة على الطرق المتعارفة
اشعارا بالتوفيق بين ما اخرجه ابو عوانة وابن حبان كل امر ذي بال لا يبدأ
فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو ابتر اجذم وما اخرجه النسائي وابو داود
كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم ووجهه ان ابتداء الكتاب يعتبر في العرف
ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث فيقارنه التبرك والتلبس
بالتسمية والحمد والصلوة فلما قيده بالاحوال علم انه اراد ابتداء حقيقة لا يوجد
بدون شيء منها اذ لا وجود للمقيد بدون القيد لكنه قدم التسمية صورة
لان التعارض الظاهري بين النصين بناء على حمل الابتداء على الآني باق
والجمع ممكن بان يحمل احدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي فتأسى بالكتاب
الوارد بتقديم التسمية وعمل بالاجماع المنعقد عليه وترك العاطف للابانة
عن التبعية المخلة بالتسوية لمن يعبه الله تعالى اثر الموصوف للتفخيم شيد
اي احكم من الشيد وهو الجص اصول الدين الاصل كما سيأتي ما يبتنى
عليه غيره والدين لغة الطاعة وعرفا وضع الهي سائق لذوي العقول
باختيارهم المحمود الى الخير بالذات والمراد باصول الدين الكلامية وايد اي قوى
فروعه اي الدين والمراد بها ما يبتنى على تلك العقائد من الاحكام
الفرعية العملية بالكتاب متعلق بايد المبين اي الكاشف لما يخفى

على الناس من الحق او الواضح الاعجاز ومصليا عطف على حامدا
على مقوم اي مسدد سنن اليقين بضم السين جمع سنة بمعنى الطريقة والجهة
والمراد بالمقوم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ابهمه للتعظيم قال تعالى
ورفع بعضهم فوق بعض درجات والمجمعين اي المتفقين على استحسان
استصحابه اي على اختيار صحبته حسبما اجمعين حال من مجموع المعطوف
والمعطوف عليه قد ذكر الاصول والفروع والكتاب والسنة والاجماع
والاستحسان والاستصحاب على الترتيب لبراعة الاستهلال وذكر ثلثة
من ادلة المتفق عليها صريحا لانها مثبتة للاحكام واصول مطلقة
وواحدا منها اعني القياس في ضمن الاستحسان الذي هو قياس خفي
لانه مظهر لا مثبت ولانه فرع للثلثة الاول وذكر اثنين من المختلف فيها
بيننا وبين الشافعية اعني الاستحسان والاستصحاب لان النفي اما منا او
منهم فلا بد من امرين قدم الاستحسان لثبوته عندنا ولتضمنه القياس المتفق
عليه لا يقال ما ذكرته مبني على ان يكون المراد بما ذكر معانيها العرفية وليس
كذلك لانا نقول يكفي ذكر الالفاظ المستعملة في الاصطلاح ولو بمعنى
آخر كما تحقق في موضعه وبعد اي بعد الحمد لله تعالى والصلوة على النبي
وآله فهذه الفاء اما على توهم اما او على تقديرها في نظم الكلام والتأنيث
باعتبار الخبر مجلة بفتح الميم والجيم وتشديد اللام صحيفة فيها الحكمة مشتملة
على غرر مسائل الاصول الغرر جمع غرة يقال فلان غرة قومه اي سيدهم وغرة كل شيء
اوله واكرمه ودرر بحار المعقول والمنقول الدرر جمع درة والمعقول

يعني الكتاب والسنة والاجماع

القياس والمنقول باقي الادلة فالمراد بالدرر خبايا للمسائل المتعلقة بالنوعين
خالية عن العبارات المدخولة اى المعيبة والدخل العيب حالية اى متزينة
بالاشارات الى الدقايق والاسرار المقبولة عند اولى الابصار تقويم
اى مقوم ومعدل لميزان برهان الاصول نافع صفة تقويم ولهذا ذكره
في الاصول الى مستصفى حقايق المحصول المراد بالمحصول علم الاصول
وبالحقايق مسائله والمستصفى المسائل الصافية عن شوائب الشكوك والاوهام
فكان هذا الكتاب وسيلة الى تلخيص البراهين والدلائل وتحقيق القواعد
والمسائل محكمنا نظمها اى المجلة بتهذيبه اى بسبب كون ذلك النظم مهذبا
منقحا مع الاحكام اى كونه محكما متبينا مغنى عن التنقيح والاحتصاد
حتى لو قدم احد على التنقيح والايجاز لادى الى تعميه والغاز لكنا وضحناها
بغاية تبيينه اى بسبب كمال توضيحه المراد اى المطلب منار وهو علم الطريق
لتوضيح منهاج اى الطريق كشف الاسرار يعني انا نحواها بسبب كمال توضيحه المطالب
والمقاصد علامة منصوبة في طريق كشف اسرار الاصول واماده مرفوعة
لارشاد سالكي صراطه الى النيل والوصول وتبيينها اى تلك المجلة معولا اى معتمدا
في تقرير الكلام وتحقيقه على عناية الملك العلام وتوفيقه العناية تخليص الشخص
محنة توجهت اليه والتوفيق تهيئة اسباب الخير وتنحية اسباب الشر
وسميتها مرقاة الوصول الى علم الاصول لكونها وسيلة اليه نحو بلوغ اسباب
العلى فليصل بها فلكه الى نيل العلى خير سلم مما اساء الله تعالى حال من فاعل
رتبتها كفاية من كنز الهداية حتى استغنى في تقرير الكلام ولا احتاج الى احد

بما يعتبر فانه عرفا بان الايراد اختصار من امر فيه حشو
او تطويل بخلاف الاختصار بمقابله بعض الامر
القلاف مختصر او لا يلزم من الاعتنا عن الحشو
الا اعتنا عن الاتم وابدال الاختصار
بالايجاز في الترجيح للتنبيه على اتحادهما كما هو
المختار

[illegible]

من الانام

من الانام واسال الله تعالى وقاية اى حفظا لاقدام العقل والفهم عن الزلل
العارض بمعارضة من الوهم حتى اتثبت في تحقيق المراد ولا ازيغ عن المنهج الرشاد
في البدء والنهاية متعلق بالزلل او الوقاية على اللغو والاستقلال وانه اى الله تعالى
قريب تمثيل لا تحقيق مجيب سميع كذا نقل عن ابى الانبياء وفي تفسير قوله تعالى
واذا سالك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعاني فلا يرد
السؤال المشهور عليه لا على غيره توكلت وهو تفويض الامر الى الغير واليه
لا الى غيره انيب ارجع اذ غيره لا يصلح لهذين الامرين حقيقة وقد اورد
في هذا الخطبة اربعة عشر من اسماء كتب الاصول وهي التقويم والميزان
والبرهان والمحصول والاحكام والمغني والتنقيح والتبيين والمنار
والتوضيح والمنهاج وكشف الاسرار والتقرير والتحقيق واربعة عشر
من كتب الفروع وهي الدرر والبحار والنافع والمستصفى والحقايق
والتهذيب والغاية والعناية والكفاية والكنز والهداية والوقاية و
والبداية والنهاية بحيث لا يشوبها شائبة التكلف ولا يحوم حولها و
وصمة التعسف مقدمة اى هذا مقدمة في تبيين حد العلم وتعيين
موضوعه وغايته فان كل طالب كثرة مضبوطة بجهة وحدة حقه ان
يعرفها بها لئلا يفوت ما يعنى ويضيع وقته فيما لا يعنى ولا شك ان انضباط
مسائل العلم يحصل بتعريفه الذي به يمتاز عند الطالب وموضوعه الذي به
يمتاز في نفسه عن ساير المطالب والعوارض الذاتية وان جاز اسناد
التميز اليها لكن السابق في الاعتبار والاقرب من الانضباط انما هو

الموضوع ولذلك تسمعهم يقولون تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات
واما تعيين الغاية فليجزم بان سعيه ليس عبثا ولما اقتضى المقام تقديم
الاول قدمه فقال اصول الفقه وهو لقب لهذا الفن مشعر بكونه
مبنى الذى به ينال السعادة الدينية والدنياوية منقول عن مركب
اضافى فله بكل اعتبار تعريف قدم ابن الحاجب اللقبى على وجه لزم منه
التكرار فى تعريف الفقه وقدم صاحب التنقيح الاضافى فلزم تقديم
غير المقصود بالذات وقدم ههنا المقصود على وجه لم يلزم منه التكرار
باختيار تعريف راجح على المشهور حيث قيل علم اى ملكة
يقتدر بها على ادراكات جزئية حاصلة من ادراكات القواعد مرة بعد
اخرى فلا يدخل علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرائيل عليهما السلام وان شمل الملكات
كلها او اصول وقواعد او ادراكها فيدخل العلوم المذكورة ويخرج بقوله
يعرف به لان الباء للسببية احوال الادلة الشرعية اى المنسوبة الى شريعة
محمد صلى الله عليه وسلم لكونها منصوبة فيها للدلالة على الاحكام لا الموقوفة على الشرع
لان القرآن الذى هو بعضها ابهر المعجزات التى يتوقف عليها الشرع فلا
يليق جعله موقوفا على الشرع التى صفة الاحوال لها اى لتلك الاحوال
دخل فى اثباتها اى الادلة مفصلة بفتح الصاد حال من ضمير الادلة
للاحكام متعلق باثباتها فقوله علم كالجنس والباقى كالفصل والمعرفة
تطلق على التصور وادراك الجزئى والبسيط تصورا كان او تصديقا
والادراك المسبوق بالعدم والاخير من الادراكين اذا تخلل

بينهما

الفقه

اما انتساب الادلة فمعنى
ح

واما انتساب الاحكام فمعنى
استفادتها من تلك الادلة
من حيث ان لها
ح

بينهما عدم والمراد بها ههنا ادراك للاحوال الجزئية على وجه التصديق
والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه اى فى احواله الى مطلوب خبرى
وهو اعم من النظر فيه نفسه والنظر فى احواله وصفاته فيتناول المقدمات التى هى بحيث اذا ادى تبت ادت ح
المرتبة المؤدية الى المطلوب والمفرد الذى من شانه اذا نظر فى احواله اوصل
اليه كالعالم مثلا بالقياس الى وجود الصانع والثانى هو المراد ههنا اذ المراد
بالادلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمراد باحوالها اعراضها
الذاتية اللاحقة بها باعتبار دلالتها على الاحكام مطلقا او عند التعارض
او باعتبار استنباط الاحكام عنها وبالادلة المفصلة جزئيات الادلة
الاجمالية والادلة العقلية المأخوذة من السمعيات المنتهية بالآخرة
اليها كالادلة المذكورة فى الهداية وغيرها وبالحكم ما ثبت بخطاب
الشارع المتعلق بافعال العباد كالفرضية والوجوب والندب والاباحة
والكراهة والحرمة والصحة والفساد والبطلان والانعقاد وعدمه
والنفاذ واللزوم وعدمه وانواع الخطاب الوضعى كالركنية والشرطية
والعلية والسببية والمانعية والبعض فعند بعض يعرفون الحكم بخطاب الله
المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير ولا يجعلون غير الوجوب
والندب والاباحة والكراهة والحرمة من الحكم وبعضهم زاد فى التعريف
قيد او الوضع فادرج الخطاب الوضعى فى الحكم ومدخل الاحوال فى الاثبات
كونها معتبرة فى كبرى الاقترانى او ملازمة الاستثنائى المنتجين للمطلوب الفقهى
سواء كانت محمولات او اجزاء لها او اوصافا او قيودا فيها او سوابق

وحد احوال الاجتهاد الترجيح
وحد احوال الترجيح و الاجتهاد
وحد احوال الادلة السمعية
وحد احوال الى الاحوال الشريف
واجعة بالحقيقة الى الذى سلكه صدور ابن
بهذا الطريق وهو التحقيق فى مانية شرح
العلامة قدس سره ابن الحاجب طرسوسى

معرفة والادلة المفصلة جزئيات الادلة
بيان تسمى الادلة تلك الجزئيات فيه
المراد عليها فلا تفصل ثم التعريف بالمفصلة
تقييد الادلة فى طرسوسى

وبعضهم حمل الاقتضاء واعم من الصحيح
وبعضهم فادرجه بقيد الاعتبار

واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهى كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليست بمبحوث عنها ولكن لها
مدخل فى ثبوت ما هى مبحوث عنها ككونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك ومنها ما ليس كذلك
[illegible]

من ادلة اولا وبالذات لكونها مثبتة للاحكام وقطعية وظنية وخاصة و
وعامة ومشتركة وواجحة عند التعارض الى غير ذلك او انتهت بالاخرة او نشات من
اليها كاحوال الحكم فانه يوجب ان يعلم ان اى نوع من الاحكام يثبت باى نوع
من ادلة فان القياس مثلا لا يثبت الفرضية والعلية وكاحوال المحكوم به
فان بعض الاحوال الافعال كالعقوبة مثلا لا يثبت بالقياس وكاحوال
المحكوم عليه فانها تختلف باختلاف وبالنظر الى وجود العوارض على الاهلية
وعدمها والكبريات والملازمات والمباحث المتعلقة بما فيها من القيود
والصفات مسائل الاصول وهو المعنى بكونه موقفا للاحوال وتلخيصه
ان المسائل الفقهية مستندة الى ادلة معينة تحتاج فى استنباطها منها
الى معرفة احوالها التى لا تنحصر فى عدد يتمكن من ضبط تفاصيلها فاحتيج
الى معرفتها على وجه كلى اجمالى يرجع اليه عند قصد الاستنباط وسمى
العلم المتكفل بتعريفها على ذلك الوجه اصول الفقه هذا والمشهور
فى تعريفه العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية وعدل عنه ههنا لوجهين الاول ان المتبادر
من القواعد بناء على ما تقرر عندهم ان اسم العلم لا يطلق حقيقة الا على
القواعد او ادراكها او الملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد اخرى انما هو
قواعد العلم على الاطلاق لكنه ليس بمستقيم ههنا اذ لا يتوصل بها مطلقا
الى ما ذكر لان المراد بالتوصل كما صرحوا به ضم القواعد الكلية الى الصغرى
السهلة الحصول عند الاستدلال على المطلوب الفقهى بالشكل الاول

سواء كانت واقعة كبرى او متعلقة بالقيود والروابط منها

اعلم ان المراد من القواعد القضايا الكلية الاجمالية التى يجب ان تكون كبرى الدليل الاقترانى او ملازمة فى دليل الاستثنائى كما يقال فى الدليل الاقترانى هذا حكم دل على ثبوته القياس الصحيح وكل حكم دل عليه على ثبوته القياس الصحيح فهو ثابت فهذا الحكم ثابت وفى الدليل الاستثنائى كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون ثابتا لكن القياس الصحيح دل على ثبوت هذا الحكم فيكون هذا ثابتا

ليخرج

ليخرج ذلك المطلوب من القوة الى الفعل وكثير من قواعد الاصول كالقواعد
المتعلقة بالقيود والشرائط لا يمكن وقوعها كبرى لما ينتج ذلك المطلوب
وان اريد بالقواعد ما يصح ان يقع كبرى خاصة و يندرج علم ساير الاحوال
تحت العلم بالقواعد بناء على ان تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث
عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها المعتبرة فى
كلية القاعدة فخلاف المعهود والمتعارف وكفى بهذا سببا للعدول
والثانى ان المتبادر من التوصل بما ذكرنا صرحوا بان المراد به التوصل القريب
بقرينة الباء السببية الظاهرة فى السبب القريب واطلاق التوصل
الى الفقه اذ فى البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه وليس بمستقيم لما تقرر
فى الكتب الميزانية ان الموصل القريب مجموع المقدمتين لا الكبرى وحدها
فان قيل هل ينتقض هذا الحد بعلم الله تعالى وعلم جبرائيل بتلك القواعد قلنا لا
لان الفرق بين العبارتين ليس بكثير والفقه لما فرغ عن التعريف
اللقبى فشرع فى الاضافى ولما كان اصول الفقه باعتبار الاضافة مركبا و
وتعريف المركب موقوفا على تعريف مفرداته الغير البينة عرف كلا من الفقه
والاصول وترك تعريف الاضافى وان كان بمنزلة الجزء الصورى
لاشتهارها ان الاضافة ان كان مضافا فيها اسم المعنى وهو ما دل على الشيء
باعتبار معنى هو المقصود سواء كان مشتقا او فى حكمه يفيد الاختصاص باعتبار
ذلك المعنى وان كان اسم العين يفيده مطلقا فالمراد باصول الفقه ادلة
تختص دلالتها بالفقه اختصاص اثبات لا ثبوت حتى يرد ان الاعتقاد بان

ان معرفة المضاف من حيث انه مضاف يتوقف على معرفة المضاف اليه كذلك معرفة المضاف اليه من حيث انه مضاف اليه يتوقف على معرفة المضاف فاستو يا في ان شيا منهما بذاته لا يتوقف على الآخر وكل منهما من حيث اتصافه بوصفه محتاج الى الآخر فلا مرجح بوجب الاولوية واجيب بان المراد معرفة المضاف من حيث اتصافه بهذا الوصف مقصودة وهذا الحيثية مفهومة من التركيب الاضافي ومقصودة بالذات بخلاف وصف المضاف اليه وحيثيته فانه ليس بمقصود ولا مفهوم والمراد بهذا من القول بان معرفة المضاف اليه بشيء من حيث انه مضاف اليه لا يتوقف على معرفة المضاف تامل

والوجدانيات يثبت بالكتاب والسنة ايضا فان الاضافة لا تزيد على صريح
اللام وهي لا تدل قطعا الا على الاول كما تحقق في موضعه ولما توقف
معرفة المضاف من حيث هو مضاف على معرفة المضاف اليه قدم تعريف الفقه
وان اخره القوم نظرا الى اللفظ فقال والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها
عملا هذا التعريف سوى القيد الاخير منقول عن الامام ابي حنيفة رحمه
وكانه اراد بالمعرفة بسبب المعرفة الخاصة وهي ادراك الجزئيات
عن دليل اعني الملكة الحاصلة من تتبع القواعد مرة بعد اخرى متعلقها
بعامين بعدها اعني ما لها وما عليها فان العادة قاضية بامتناع معرفة كل
ما لها وما عليها الا عن دليل وقوة استنباطها وهذه الملكة لا ينافيها عدم
معرفة بعض الاحكام ممن هو فقيه بالاجماع كمالك سئل عن اربعين مسئلة
فقال في ست وثلثين لا ادري لجواز ان يكون ذلك لعدم التمكن من
الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا او لامر آخر واراد بالنفس النفس
الانسانية مطلقا وبما لها وما عليها احكام ما تنتفع به او تتضرر دنيوية
كانت او اخروية كالصحة والفساد والوجوب والحرمة ونحوها
لظهور ان الفقه ليس عبارة عن تصور الصلوة ونحوها ولا عن التصديق
بثبوتها في نفس الامر فكانه قال الفقه ملكة يصدق بها النفس
الانسانية بحكم كل ما تنتفع به وتتضرر تصديقا ناشيا عن الدليل
فخرج علم الله تعالى ومعرفة جبرائيل بقيد النفس وعلم الرسول عليه السلام بارادة
الملكة ومعرفة المقلد وعارف الحكم من النص بمجرد العلم باللغة بلا ملكة

يقتدر

٦٩

يقتدر بها على الاستنباط ثم لما كان هذا التعريف متناولا للاعتقاديات
والوجدانيات وكان المقصود ههنا تعريف الفقه المأخوذ في اصول
الفقه زيد قيد عملا فخرج بعملا الكلام والتصوف يعني علم الكلام وعلم الاخلاق
ومن لم يزده اي ذلك القيد كالامام رحمه الله اراد الشمول لهما لكون
من الفقه عنده حتى سمى الكلام فقها اكبر فان قيل لم يخرج الوجدانيات
بتقييد المعرفة بكونها عن دليل قلنا لا لان المراد بالوجدانيات كما اشرنا اليه
احكامها من الوجوب ونحوه وهي تدرك بالدليل لا ثبوتها في نفس الامر حتى
تحصل بالوجدان ويستغنى عن البرهان وقيل قال الشافعية في تعريف
الفقه العلم كالجنس بالاحكام خرج به التصورات لان المراد بالحكم النسبة
الحكمية بين الاشياء الخمسة وافعال المكلفين والعلم بها تصديق بمعنى
الاعتقاد الراجح الشامل للظن والتقليد واليقين الشرعية اي الموقوفة
على خطاب الشارع خرج به الاحكام العقلية كالحكم بالتماثل والاختلاف
الحسية كالحكم بحرارة النار والاصطلاحية كالحكم برفع الفاعل
العملية اي المتعلقة بكيفية العمل خرج به النظرية غير المتعلقة بها كوجوب
الايمان ونحوه والوجدانيات كالاخلاق فانها نفسانية لا تتعلق بالمباشرة
عن ادلتها متعلق بالعلم دون الاحكام بمعنى انه ينظر في الادلة فيعلم منها الاحكام
فخرج علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرائيل عليهما السلام وعلم المقلد وعلم ضرورة
كونها من الدين فانه ليس من الفقه عندهم التفصيلية خرج به الاصول كالعلم
بوجوب المأمور به مثلا والخلاف كالعلم عن المقتضي والنافي مثلا المانع

فان قيل لا يبحث في الكلام عن الاحكام
الا على الندرة مثل ان معرفة الله تعالى واجبة
والنظر فيها واجب فكيف يشمل التعريف
قلنا المراد من معرفة الله تعالى معرفة ذاته من
حيث وجوده ووحدانيته ومعرفة صفاته
وافعاله فالواجب معرفته تعالى بهكذا و
هذا الواجب مطلقا يتوقف على معرفة
احوال العالم من الجواهر والاعراض
والامور المشتركة بينهما على القانون
الاسلامي وما يتوقف عليه الواجب
المطلق فهو واجب فيعتبر في جميع مسائل
الالهيات والنبوات والاعراض والجواهر
والامور العامة وجوب الاعتقاد وان لم يصرح
به وهذا هو السر في جعل مباحث العلم والنظر
من مسائل الكلام وهكذا يجب ان يعلم هذا المقام

... والخلاف متعلق على الاصول فانه يقال في علم الخلاف ثبت الوجوب بالمقتضي والنفي بالنافي فانه ... قدس سره وانما يخرج الخلاف به ان قلنا بافادته علما والحق انه ليس دليلا اصلا ولا يفيد شيئا ...

عن بيان الفقه شرع في بيان الاصول فقال والاصل ههنا ما يبتنى

على بناء المجهول يقال ابتنت الدار ونحو ذلك بنيتها عليه غيره ابتناء حسيا

كابتناء الاعلى البناء على الاساس او عقليا كابتناء المعلول على العلة والمدلول

على الدليل ونحو ذلك قيل ما ذكرنا هو معناه اللغوي ونقل في الاصطلاح

الى الدليل كما نقل الى الراجح والقاعدة الكلية والمستصحب والمختار عند

المحققين هو الاول وهو ان يكون المراد به ههنا ما يبتنى عليه غيره لوجهين

الاول ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء

يشمل الحسي كما يشمل العقلي فيحمل على المعنى اللغوي الشامل ويقيده

بالعقلي بالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو

عليه ولا معنى لمبتنى العلم الا دليله او ما يتوقف عليه دليل الثاني ان اصول

الفقه اذا جعل لقبا يكون منقولا فاذا حمل على الاول لا يكون فيه الا نقل

واحد وهو النقل الى العلم واذا حمل على الثاني يكون فيه نقلان نقل الى الادلة

ونقل الى العلم وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل ثم لما فرغ عن

تعريف اصول الفقه شرع في تعيين موضوعه فقال وموضوعه

اعلم ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اي احواله التي تلحقه

لذاته او لجزئه المساوي له او للخارج المساوي له في الصدق او في الوجود فان

المباين للشيء اذا قام به مساويا له في الوجود وجد له عارض فقد عرض له

حقيقة لكن الموضوع يوصف به ايضا كان ذلك العارض من الاحوال

المطلوبة في ذلك العلم الاول كالتكلم للانسان فان لكل من جزئيه دخلا فيه

والثاني كادراك الامور الغريبة له لجزئه الناطق والثالث كالضحك له بالتعجب

والرابع كاللون للجسم بالسطح المباين له في الصدق والمساوي في الوجود وما سوى

ذلك اعراض غريبة لا يبحث عنها في العلم والمراد بالبحث عنها حملها على موضوع العلم

اما مطلقا نحو الكتاب يثبت الحكم او مقيدا بعرض ذاتي نحو الكتاب المأول

يفيد الظن او على نوع الموضوع اما مطلقا نحو الامر يفيد الوجوب او مقيدا

نحو الامر المقارن يفيد الوجوب او مقيد المقارن بقرينة الاباحة يفيد الاباحة

او على عرض ذاتي له اما مطلقا نحو الخاص يوجب الحكم قطعا او مقيدا نحو الخاص

المأول يفيد الظن او على نوعه اما مطلقا نحو المطلق يوجب الحكم مطلقا او

مقيدا نحو المطلق المقارن بما يوجب حمله على المقيد يوجب الحكم مقيدا وعلى

هذا القياس في السنة والاجماع والقياس اذا عرفت هذا فاعلم انه اختلف

في موضوع الاصول فقيل الادلة من حيث انها تثبت الاحكام والاحكام

من حيث انها تثبت بالادلة بناء على انهم رجعوا الادلة بالتتبع الى الاربعة

والاحكام الى الخمسة ونظروا في المباحث المتعلقة باثبات الادلة للاحكام

اجمالا فوجدوا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى احوال

الاحكام وقيل الادلة والاجتهاد والترجيح للبحث عن اعراضها

ايضا وقال الامام حجة الاسلام في معيار العلوم موضوعه الاحكام

من حيث ثبوتها بالادلة والمختار انه الادلة من حيث تستنبط عنها

الاحكام اي تستخرج من بطن الدليل اي تخرج وذلك لان تعدد الموضوع

مما منعه بعض الائمة وعند المجوزين الاصل عدمه وتقليل خلاف الاصل بقدر

الامكان هو الاصل كما سيجي بحث وقد امكن لان احوال الاحكام من حيث
الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات ولم يعكس لان الادلة
هي السابق في الاعتبار ومثل قولنا الوجوب على الكفاية وجوب على الكل
ويسقط بالبعض راجع الى ان الامر المقيد بالوجود على الكفاية مفيد الوجوب
على الجميع ويسقط بفعل البعض وقولنا يجوز ان يحرم واحد لا بعينه راجع
الى ان النهي قد يفيد حرمة واحد لا بعينه وكذا احكام الترجيح والاجتهاد احوال
تعرض للادلة عند التعارض او الاستنباط اما الترجيح فظاهر واما الاجتهاد
فاذا قلنا مثلا الاجتهاد يتجزى او لا يتجزى يكون معناه الدليل الذي هو مناط
للاجتهاد اذا حصل للشخص في بعض المسائل دون غيرها فهل له ان يجتهد فيها
او لا بل لا بد ان يكون مجتهدا عنده ما يحتاج اليه في جميع المسائل من الادلة
وهكذا الحال في ساير المباحث ثم لما فرغ عن تعيين الموضوع شرع في تعيين
الفائدة فقال وفائدته كل حكمة ومصلحة يترتب على فعل تسمى غاية
من حيث انها على طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث ترتبها عليه
واما الغرض وتسمى علة غائية ايضا فهو ما لاجله اقدام الفاعل على فعله والعلة
لعليته فلا يوجد في افعال الله تعالى لاستلزامه استكماله تعالى بغيره لان فاعليته
حينئذ يكون معلولة لذلك الغرض اذا عرفت هذا فاعلم ان فائدة الاصول وغايته
معرفة الاحكام الربانية بحسب الطاقة الانسانية لينال بالجريان على موجبها
السعادة الدينية والدنياوية وذلك لان هذا العلم هو المتكفل ببيان جهات
دلالة الادلة على الاحكام اعني ما يستلزم الدليل للمطلوب كالحدوث

او الامكان

والحق ان الادلة السمعية لا مطلقا بل من حيث يثبت بها الاحكام الشرعية
والاحكام الشرعية لا مطلقا بل من حيث تثبت بالادلة السمعية لا ما اختاره
صاحب الاحكام خصه بالرد لكونه اقوى الوجوه المذكورة وانما قلنا ان الحق
ذلك لان موضوع العلم انما يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه اي مرجع
محمولات المسائل والعرض الذاتي في الحقيقة اضافة مخصوصة بان يكون
العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه وراجعة في الحقيقة اليه بعضها
ناشيا عن احد المضافين وبعضها عن الاخر فموضوعه كلا المضافين وذلك
لان حقيقة العلم انما هي المسائل فاتحاد العلم واختلافه انما هو باتحادها و
اختلافها ثم انها لما تركبت من جزئين موضوعات مرجعها موضوع العلم
ومحمولات مرجعها العرض الذاتي للموضوع كان المعتبر في اتحادها اتحاد كل من
الجزئين بمعنى تناسبه التام وعدم اختلافه لا بمعنى عدم تعدده وفي اختلافها
اختلاف واحد منهما لان انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك بخلاف
ثبوته وذلك مما لا يخفى ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى اضافة
مخصوصة يتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم والا فلا يتعدد الموضوع
وان تعدد وان تعدد فلا يتحد العلم اما انها اذا رجعت الى تلك الاضافة
يتعدد الموضوع فلان الاعراض اللازمة لاحد المضافين لما غايرت الاعراض
اللازمة للمضاف الاخر بالنوع تغاير الملزومات بالضرورة ولا وجه لرجوع
احدهما الى الاخرى بالتاويل كما قيل في احوال الاحكام انها راجعة الى الادلة
وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح وما سبق من سبق الادلة في الاعتبار ورد عليه
جواب لما قلنا وجه لرجوع الخ كما لا يخفى قوله لانه ترجيح دليل لقوله ولا وجه طرسوسي

والاحوال التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشئ عن الدليل
كالعموم والاشتراك والتواتر وغير ذلك
وبعضها ناشئ عن الحكم لكونه عبادة او عقوبة او غير ذلك

كما وقع في البحث في الاصل عند الاثبات
الادلة للاحكام والاحوال التي لها
دخل في ذلك بعضها ناشئ
عن الدليل كالعموم والاشتراك
والتواتر وبعضها عن الحكم
لكونه عبادة او عقوبة
فموضوعها الادلة
والاحكام جميعا
منه

وهي اثبات الدليل للحكم
وثبوت الحكم بالدليل

قوله والعرض الذاتي بمنزلة عطف التفسير
لمرجع محمولات المسائل قوله راجعة عطف
على الصلة بتقدير المبتدا قوله فموضوعه كلا
المضافين لتعدد الموضوع مع وحدة العلم
قوله وذلك تمهيد وتوطئة بتحقيق
ما به يتحد العلم وما به يختلف ثم حررنا
المدعى مع تكثير شعب لئلا اوردنا الفائدة
وطبقناها على المدعى وشعبه فكن في امرك
على بصيرة قوله انما هي المسائل قرر
الكلام على احد معاني العلم لظهوره فيه
وسهولته عليه بخلاف الملكة والتصديق
بالمسائل قوله اتحاد كل من الجزئين
اي كون الموضوع واحدا وكون المحمول واحدا
قوله فلان الاعراض اللازمة
كالعموم والاشتراك والتواتر لاحد
المضافين كالادلة لما غايرت الاعراض
الذاتية كالكون عبادة وعقوبة اللازمة
للمضاف الاخر كالاحكام بالنوع وهو ظ
قوله تغاير الملزومات بالضرورة الصواب اسقاطه من البين وجعل

قوله على ذلك التقدير اى رجوع المحمولات الى الاضافة المخصوصة قوله وهو اى ما خذ الفصل المبحوث عنه اى الاعراض الذاتية التى هى محمولات المسائل لا تتحد بالجنس اى صار واحدا بالجنس اتحد كل من الجزئين الصواب ان يقول اتحد الموضوعات متنوعات لان المراد بالاتحاد والتناسب التام ويطوى حديث اتحاد المحمول من البين لذكره فى خبرها كما لا يخفى قوله فاذا اتحد اى صار الموضوع واحدا وصار المحمول واحدا قوله ضرورة اى بداهة ويجوز ان يكون جهة الغفلة والحاصل ان حقيقة العلم انما هى المسائل فيتحد باتحادها قوله على انتفاء ذلك التقدير وهو رجوع المحمولات الى الاضافة المخصوصة يعنى على تقدير عدم رجوعها اليها

قوله بلا اشتراكهما اى الموضوع المتعدد ان الاحكام لكونها مقصودة بالاثبات سابقة فى الاعتبار فلا ترجيح واما اتحاد
احاده وافراده قوله بالاجماع المحققين العلم على ذلك التقدير فلان مأخذ الفصل الداخل فى حقيقة المسائل وهو المحمول المبحوث
المحققين وغيرهم وكذا الثانى اى تعدد الموضوع باشتراكها فى جامع ذاتى وكذا الثالث اى تعدد الموضوع باشتراكهما فى جامع عرضى

عنه لا تتحد بالجنس ولا جامع بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما
اتحد كل من الجزئين اما المحمول فقط واما الموضوع فلان المراد بالاتحاد والتناسب
التام وبالاختلاف عدمه لا مجرد تعدده ولا شك ان الاضافة الجامعة بينهما
توجب تناسبهما المنافى للاختلاف فاذا اتحد المسائل فيتحد العلم
ضرورة واما عدم تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلانه لو تعدد عليه
فاما ان يتعدد بلا اشتراكهما فى جامع او باشتراكهما فى جامع ذاتى او عرضى
الاول بط بالاجماع وكذا الثانى والثالث عند المحققين اما الثانى فلان
الامور المتعددة اذا اشتركت فى جامع ذاتى كان الموضوع فى الحقيقة
ذلك الجامع كما قال ابن سينا فى الشفاء ان التشكلات المبحوث عنها فى
الهندسة من التثليث والتربيع والتسديس ونحوها لما كانت امورا تخيلية
والمقدار المطلق الذى هو موضوع الهندسة معنى جنسى بعيد عن الخيال
وادراك البرهان على لحوق الامور التخيلية للمعنى الجنسى البعيد عن الخيال
فى غاية الاشكال وعلى لحوقها للنوعيات بناء على ان النوع اقرب
من الجنس الى الخيال اسهل على البال اقاموا انواع موضوع الهندسة مقام
موضوعها وقالوا موضوعها الخط والسطح والجسم التعليمى تسهيلا لامر الاستدلال
واما الثالث فلان الاشتراك فى العرض المطلق لا يكفى فى الاتحاد والا لاتحد الفقه
والهندسة باعتبار كون موضوعها فعل المكلف والمقدار المشتركين فى العرضية والاشتراك

اى الخط والسطح والجسم التعليمى

قوله والا لاتحد الفقه والهندسة يعنى وهو بط بالاجماع طرسوكى

قوله ولو اجمالا الصواب ترك ولو قوله ولهذا اى ولكون البيان اجماليا احتيج الى علم آخر وهو الفقه قوله فى الفن او من الكتاب المقصود من الكتاب هو المتن فى الفن بخلاف فى الكتاب لتناول المقدمة الخارجة عن المقصود فى الفن ويقال اذا جعل المتن من الفن هو الغاية فلم يجعل المقصود من الكتاب هو هى فاعرف قوله قول كل مجتهد اذ ورد جميع المجتهدين فتامل قوله واقتصر بعضهم هو المولى صدر الشريعة فى التنقيح والمورد عليه هو الفاضل التفتازانى فى التلويح وقوله وقوله ودفع الايراد بما لا يرضاه ذكره المولى وبما يأباه سياق كلامه فى كتابه لانه جعل تعريفا للمجموع الشخصى فتعين الشق الاول فليتامل طرسوكى

الفاء فصيحة وهو لا يستعمل الا فى كلام فصيح جميلا فتدبر

او الامكان لعالم وبيان شرائط افادتها لها والامور المعتبرة فى تلك الافادة
ولو اجمالا ولهذا احتيج الى علم آخر باحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة
عن الادلة التفصيلية فانحصر اى اذا كان بحث الاصول عن احوال الادلة
والاحكام انحصر المقصود اى فى الفن او من الكتاب لا المقصود من الفن
او فى الكتاب لان الكتاب لان الاول هو الغاية ولا وجه لانحصارها فيما ذكر
والثانى يتناول المقدمة فى مقصدين لبيان احوال الادلة والاحكام وخاتمة
لبيان احوال الاستنباط وما يتعلق به المقصد الاول فى بيان احوال الادلة
الاربعة وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس وجه الضبط ان الدليل
اما وحى او غيره والوحى اما متلو فالكتاب والا فالسنة وغير الوحى ان كان
قول كل مجتهد فى عصر فالاجماع والا فالقياس واما شرايع من قبلنا فلحقه
بالكتاب او السنة والوقف والتعامل بالاجماع والاستصحاب والتحرى عمل
باحدى الاربعة والعمل بالظاهر او الاظهر عمل بالاستصحاب والاخذ
بالاحتياط بقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك والقرعة
لتطييب القلب بالسنة او الاجماع واثار الصحابة وكبار التابعين
بشبهة الحديث او بقوله عم اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله عم
خير القرون قرنى الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم الحديث وهو اى المقصد
الاول فى الادلة يترتب على اربعة اركان لبيان احوال الادلة الاربعة
الركن الاول فى بيان حال الكتاب قدم لشرفه وافتقار الباقى اليه اعلم ان
كلا من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على الكل والكلى المشترك

بينه وبين كل جزء منه يدل على المعنى لان بحثهم عنه من حيث كونه دليلا وهو الجزء
فاحتيج الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بها فاعتبر بعضهم
الاعجاز والانزال على الرسول والكتابة في المصاحف والنقل بالتواتر قصدا
الى زيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا
من اللوازم لتحقق القران بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الانزال
والكتابة والنقل لان المقصود تعريفه لمن لم يدرك زمن النبوة والكتابة والنقل
بالنسبة اليهم من ابين اللوازم بخلاف الاعجاز فانه مع كونه غير بين ليس شامل
لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها كما بين في موضعه واقتصر بعضهم
على النقل في المصاحف تواترا لانه يميز القران عن جميع ما عداه واورد
انه ان خص بالكل لا يوافق غرض الاصوليين وان ابقي على عمومه يدخل فيه الحرف
والكلمة ولا يسمى قرانا في العرف وان خص بالكلام التام يخرج عنه ما كب ليس
بتام مع انه قران شرعا حتى يجري عليه احكام القران اقول اريد بعض
منه دال على المعنى فيخرج حروف المباني ويدخل الكلمة ولا بد من دخولها لان
بحث الاصولي من احوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس الا من حيث كونها
دليلا شرعيا والدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب
خبري وبالجملة هو ما يشتمل على وجه الدلالة كالعالم للصانع وهو ههنا
قد يكون كلمة او كلمتين فصاعدا ولهذا بحثوا عن احوال الخاص والعام و
المشترك والمأول والحقيقة والمجاز والامر والنهي والمطلق والمقيد
وحروف المعاني وغير ذلك من المفردات وجعلوها من اقسام النظم

الذي

قوله دليلا ولم يصح البحث اي عن احوال الخاص والعام وغير ذلك ذكره انفا والتقسيم اي تقسيم النظم الذي هو عبارة عن الكتاب الى الكلمة وغيرها
قوله ان كل كلمة من القران ولو اية نحو مدهامتان قوله وكل اية قصيرة الا ما كان على كلمة واحدة نحو مدهامتان قوله والامام الثاني
في المشهور ويروى اعتباره الاول ويروى اعتباره الثالث قوله ويخرج عنه الحرف اي حروف المباني قوله اي الكتاب المرادف
فيه نظر اذ لا دلالة في الضمير على الوصف كما تقرر فتدبر قوله فان تعلق لا اعتبار الوضع لمعنى في مفهوم النظم قوله الاستعارة
قوله الاستعارة اللفظية اللطيفة المبنية على تشبيه احاد الحروف او الكلمات او الجمل المتناسبة بفرائد اللالي المتناسقة في النفاسة
قوله اما ما هو دفع لما يتوهم من ان اعتبار الترتيب مصحح لاطلاق النظم على اللفظ الموضوع لمعنى فما هو على حرف واحد
كالباء والتاء لا يطلق عليه النظم فيبطل عكس التعريف وتقرير الدفع ان اعتبار الترتيب مرجح للتسمية بالنظم فيكون وجوده في الكثير
الغالب ولا يجب انعكاسه كما لا يجب اطراده طرسوسي

الذي هو عبارة عن الكتاب ولان بعضهم بعض الاسماء من كلمات القران
اية كمدهامتان وكذا بعض الحروف عند البعض نحو قا وص ون كما صرح به
الفقه وان كان في كونها حروفا مناقشة لانها وان كانت حروفا في الكتابة
اسماء في العبادة كما صرح به صاحب الكشاف فلو لم يحمل على ما ذكرنا لم يصح
البحث والتقسيم ولا عد الكلمة اية نعم لا يعطى حكم القران كل كلمة او كلمتين
فصاعدا ما لم يبلغ حد الاية عند اكثر الفقهاء من حرمة مسه على المحدث
وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم القران شرعي لكن ذلك امر اخر
متعلق بنظر الفقيه لا الاصولي ومما يدل على صحة ما قررنا ان الامام شمس
الائمة السرخسي بعد ما وافق الفقهاء في كتبه الفقهية قال في اصوله
ان ما دون الاية والاية القصيرة ليست بمعجز وهو قران يثبت به العلم قطعا
فان ما دون الاية والاية القصيرة يشملان الكلمة وتلخيص المقام ان
كل كلمة من القران قران حقيقة لا حكما ولا عرفا وكل اية قصيرة قران
حقيقة وحكما لا عرفا وكل ثلث ايات قصارا او مقدارها قران حقيقة
وحكما وعرفا فاعتبر الاصوليون الاول والامام الثاني في المشهور
والامامان الثالث هذا غاية تحقيق المقام بعون الله الملك العلام
هذا وقد اختير ههنا تعريف يوافق الغرض ويخرج عنه الحرف فيدخل
الكلمة فقيل وهو اي الكتاب المرادف للقران في العرف النظم وهو اللفظ
الموضوع بمعنى مفردا كان او مركبا فان ترتيب الحروف او الكلمات المعتبر
فيه الاستعارة اللفظية اللطيفة كيف لا يكون لمعنى واما ما هو على حروف

قوله المنزل من التفعيل والافعال قوله المنزل بانزال حامله وتلك الاحاديث ليست كذلك قوله المنقول تواترا اعتبر ليتحقق
الكثير التنزيل عليه السلام ويخرج جميع ماعدا القرآن وههنا ابحاث الاول انه يدخل فيه الحمد لله رب العالمين ونحوه على انه كلام الله تعالى والثاني انه لا يتناول
بالفارسية نظرا ما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى والثالث انه لا يتناول القرآن الذي يقرؤه جبرائيل او الرسول عليهما السلام او المشافهة عنه
او قبل التواتر والجواب عن الاول اعتبار قيد الحيثية وعن الثاني سيأتي وعن الثالث الحمل على التأويل بما من شأنه ذلك فليتأمل قوله
قوله ليس بقرآن اما عقلا فلما ذكر في الشرح واما نقلا فلقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والمحفوظ انما يتحقق
بالتواتر فعلم ان كل ما هو من القرآن متواتر فما لم يتواتر ليس بقرآن قوله لزم ان يكون بعض القرآن من جواهر الالفاظ وهيئاتها غير
قوله وقيل كلها مشهورة اما ان يراد مشهورة عن الرسول والقرآن واما ان يراد مشهورة عن السورة فقط مع التواتر عن القرآن
ذهب الى كل منهما جماعة لا يعبأ بهم

واحد فمكثور ومغلوب والعبرة في التسمية بالكثرة الغالب المنزل خرج به
النظم الغير المنزل كالاحاديث الالهية والنبوية لان المراد بالمنزل المنزل
بانزال حامله وهو جبريل عم على رسولنا صلى الله تعالى عليه وسلم خرج به النظم المنزل
على غيره المنقول عنه تواترا خرج به جميع ما سوى القرآن من منسوخ التلاوة
والقرآن الشاذة سواء نقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن
مسعود رضي الله عنه نحو فصيام ثلثة ايام متتابعات او الاحاد كما اختص
بمصحف ابي نحو فعدة من ايام اخر متتابعات قوله اي الكتاب مباحث خاصة
غير مشتركة بينه وبين ما عداه ومباحث مشتركة بينه وبين السنة اما
المباحث الخاصة بالكتاب فمنها ان المنقول بلا تواتر سواء نقل بطريق
الشهرة او الاحاد ليس بقرآن لانه مما يتوفر الدواعي على نقله لتضمنه التحدي
والاعجاز ولكونه اصل سائر الادلة والعادة تقتضي بتواتر ما هو كذلك
فما لم ينقل متواترا علم انه ليس قرآنا قطعا فهو اي اذا لم يكن المنقول بلا تواتر
قرآنا ظهر ان النقل بالتواتر شرط في كونه المنقول قرآنا لكنهم اختلفوا
قيل يشترط التواتر مطلقا سواء كان في جوهر اللفظ او في هيئته وقيل
وقيل يشترط في الجوهر لا الهيئة اعلم ان الكلام في القراءات السبع منها
ما يختلف به خطوط المصاحف وهو المسمى بجوهر اللفظ نحو مالك وملك
ومنها ما لا يختلف به وهو المسمى بالهيئة وقبيل الاداء كالامالة وتخفيف
الهمزة والتفخيم ونحوهما فقيل كلها متواترة لانها لو لم تكن متواترة لزم ان يكون
بعض القرآن غير متواتر واللازم باطل وقيل كلها مشهورة والمختار انه

صاحب

قوله وظاهره مشكل الا ان يراد بالشهرة التواتر قوله فليس كذلك اي ليست بعد كونها بعضا من القرآن بل هي تابعة
للفظ لا يتقوم الا بها ولا يتصور بدونها فتواتر اللفظ كان كافيا في كونها من القرآن ولو لم تكن متواترة في نفسها والمقام بعد موضع تأمل
وذهب بعضهم الى ان اصل المد والامالة متواتر لا قدرهما وقال الزركشي واما انواع تخفيف الهمزة فكلها متواترة والتسهيل الظاهر
قوله فالشاذ الظاهر من تخصيص القراءات السبع بالذكر في الشرح ان المراد بالشاذ ههنا ما وراء السبع للائمة السبع
المعروفين وهم نافع وابن كثير وابو عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي والصحيح ان الشاذ ما وراء العشرة وهم ابو جعفر
ويعقوب وخلف قوله لا خلاف اي الاتفاق قوله لا يجوز القراءة به اي بالشاذ من القراءات مطلقا اي اشتهر او لم
يشتهر الا ان المسطور في كتب الشافعية جواز العمل به اجراء له مجرى اخبار الاحاد لانه بعد خصوص كونه قرآنا لفقد شرطه وهو
التواتر فبقي عموم كونه خبرا ولهذا احتجوا على ايجاب
قطع يمين السارق بقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما
ايمانهم واما عدم ايجابهم التتابع في كفارة اليمين

صاحب البديع وظاهره مشكل وفصل بعضهم فقال ما هو من الجوهر متواتر
وما هو من قبيل الاداء لا يشترط فيه التواتر لانه انما يشترط فيما يبعد كونه بعضا
من القرآن كالحرف والكلمة واما الهيئة المحضة فليست كذلك فلا يشترط
تواترها واختاره ابن الحاجب واكثر المحققين فالشاذ اي اذا كان النقل
بالتواتر شرطا في كون المنقول قرآنا ظهر ان الشاذ سواء كان نقل بطريق الشهرة
او الاحاد لا يعطى على البناء للمجهول له حكم القرآن من اكفار جاحده وجواز قراءته
في الصلوة وعدم جواز مس المحدث والجنب وافادة الحكم القطعي ونحو ذلك
وان جاز العمل بمشهوره اي بما نقل عنه بطريق الشهرة من الشاذ لا بالاحاد
لانه لا يخلو من ان يكون قرآنا او خبرا ورد بيانا للكتاب فالحق به فان غير الخبر الوارد كذلك
لا يحتمله وعلى التقديرين يجب العمل به فان قيل وجوب العمل بالخبر لا يتوقف على
شهرته فما وجه اشتراطها ههنا وايضا الدعوى جواز العمل والدليل افاد الوجوب
فلا مطابقة بينهما قلنا عن الاول ان المراد بالعمل ههنا ما يؤدي الى الزيادة على النص
وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد وعن الثاني ان الوجوب مستلزم للجواز وافادة الملزوم
افادة اللازم ولما كان نزاع الخصم في الجواز عبر به وقال مالك والشافعي لا يجوز
العمل به مطلقا لانه ليس قرآنا لعدم تواتره ولا خبرا يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو
الشرط لصحة العمل حتى قال الآمدي اجمع المسلمون على ان كل خبر لم يصرح بكونه
خبرا من النبي صلى الله عليه وسلم ليس بحجة ولا عبرة بكلام هو غير بها واجيب بمنع
اشتراط ذلك النقل ومنع انعقاد الاجماع عليه ثم طاور ههنا اشكال وهو ان
القرآن لو وجب تواتره وقطع بكون غير المتواتر غير القرآن لا كفرت احدى

الطائفتين من المالكية والشافعية الاخرى في بسم الله الرحمن الرحيم الواقع في
اوائل السور واللازم منتف اما الملازمة فلانه ان تواتر فانكاره نفي لقرانيته ما
كونه قرانا ضروري والا فالقول باثبات القرانية لما عدم كونه قرانا ضروري
وكلاهما مظنة الاكفار واما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لنقل والاجماع على عدم
الاكفار اراد ان يدفعه فقال وقوة الشبهة اراد بالشبهة ما يشبه الدليل
وليس بدليل ولو في اعتقاد الخصم وبقوتها خفاء فسادها بحيث لا يطلع
عليه الا بامعان النظر حتى يعده صاحبها دليلا في البسملة اي قوة الشبهة
الحاصلة في بسم الله الرحمن الرحيم الواقع في اوائل السور احترازا عن البسملة
الواقعة في اثناء سورة النمل اعني قوله تعالى حكاية انه من سليمان وانه بسم الله
الرحمن الرحيم فانه بعض آية بالاتفاق حتى يكفر جاحده تمنع الاكفار المشهور
التكفير والاكفار اصح وافصح من الطرفين اي طرفي الشافعية والمالكية فان
الفرقة الاولى قائلون بقرانيته والثانية ينفونها واما الحنفية فالمشهور من
قدمائهم انه ليس بقران الآن ومتأخريهم ذهبوا الى ان الصحيح من مذهب
ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه آية فذة من القرآن انزلت للفصل والتبرك
بين السور وتلخيص الجواب ان الاكفار انما يصح لو لم يقم في كل من الطرفين شبهة
قوية بالمعنى المذكور بحيث يخرج ذلك الطرف من حد الوضوح الى حد
الاشكال حتى يعد صاحب كل منهما مخطئا لا عند الآخر وقد قامت ههنا
فلا اشكال ومما يوضحه انا قد اكفرنا المجسمة المصرحين بكونه تعالى وتقدس
جسما دون ... المتصفين بصفات الاجسام دون
المفسرين

المفسرين بالتكفير لان شبهة الاولى من الضعف بحيث لا يخفى
فسادها على من له ادنى مسكة بخلاف الثانية وبهذا التحقيق ما قال المحقق
عضد الملة والدين في شرح مختصر ابن الحاجب الجواب لا نم الملازمة
وانما يصح لو كان كل من الطرفين لا يقوم فيه شبهة قوية تخرجه عن حد
الوضوح الى حد الاشكال واما اذا قوي عند كل فرقة الشبهة من الطرف
الآخر فلا يلزم التكفير وبه يندفع ما قيل فان قيل اذن درجات الشبهة
القوية ان يورث شكا او وهما فلا يبقى الطرف الآخر قطعيا قلنا هي قوية
عند من يتمسك بها اما عند الخصم فمن الضعف بحيث لا يفيد شيئا ثم
قيل هذا ولكن كلام الشارح صريح في انه قد قوي عند كل فرقة الشبهة من
الطرف الآخر واما المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة فهي انه
اي الكتاب منها اسم لا للنظم المجرد عن اعتبار المعنى ولا للمعنى المجرد عن اللفظ
ولا الكلام بمعنى الصفة القديمة المنافية للسكوت والآفة لان شيئا منها لا يلائم
غرض الاصولي ولا المجموع النظم والمعنى لان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف
منقولا بالتواتر ليس صفة المجموع وايضا الاعجاز يتعلق بالبلاغة ولا يوصف
بها الا اللفظ باعتبار افادته المعنى فظهر انه اسم للنظم الدال على المعنى واما قول
المشايخ رحمهم الله تعالى انه اسم للنظم والمعنى جميعا فلدفع التوهم الناشي من
قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم
للمعنى خاصة فان قيل القول بانه اسم للنظم الدال على المعنى يدفعه ايضا
قلنا نعم الا انه يشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا فلا يلائم غرض ابي حنيفة

رحمه الله تعالى والمقصود توجيه كلامه فان قيل ان كان المعنى قرانا يلزم عدم
اعتبار النظم في القرآن وهو عينه على التحقيق او جزؤه على التسامح وعدم صدق
الحد اعني النظم المنزل المنقول عليه والا يلزم عدم صدقه في فرضية قراءة
القرآن في الصلوة اذ النظم غير لازم عنده قلنا نختار انه قرآن وانما يلزم اللازمان
ان لم يعتبر النظم خلف وليس كذلك فان الامام اقام العبارة الفارسية
مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا تقديرا وان لم يكن تحقيقا او نختار
انه ليس بقرآن قوله يلزم عدم فرضية القرآن في الصلوة قلنا لا لان جوازها
متعلق بقراءة القرآن المحدود بل هو متعلق بمعناه والامام حمل قوله تعالى فاقرؤا
ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ لدليل لاح له قال الامام
فخر الاسلام في شرح المبسوط ان نوح بن مريم روى رجوع ابي ح الى قولهما
رحمة الله تعالى قال وهو الاصح وله اي للنظم الدال على المعنى اربعة اقسام
باربع اعتبارات فان علمائنا رحمهم الله تعالى اختاروا في النظم تقسيما يعم نظره
ويجم ثمره اما الاول فلعمومه المفرد والمركب كما سيأتي واما الثاني فلاحاطته
الاعتبارات من اول وضع اللفظ الواضع الى آخر فهم السامع فان اداء
المعنى باللفظ الجاري على قانون الوضع يستدعي وضع الواضع ثم دلالته اي كونه
بحيث يفهم منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى فللفظ بتلك الاعتبارات
الاربع اربعة اقسام بحيث بحسب احوال ترجع الى معرفة الاحكام
الشرعية فان الاصول لا يبحث عن احوال النظم مطلقا بل عن احوال اقسام
التي لها مدخل في افادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية وتلك الاحوال

تنحصر بحكم الاستقراء كما عرفت في احوال اربعة اقسام وهذا هو مراد فخر الاسلام
بقوله فيما بعد يرجع الى معرفة احكام الشرع لا كما قال الشارح انه احتراز عما لم يتعلق
به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها لان فيه التعرض لما يجب
دركه اما الاول فلوجود اقسام التقسيمات في القصص وغيرها واما
الثاني فلان في ذكر مجرد الاقسام تعرضا للموضوع وهو لا يكفي بل يجب التعرض
للاعراض الذاتية ايضا لان النافع في معرفة احكام الشرع علم الاصول
وهو انما يحصل بها لا بالموضوع فقط ولا تعرض لها الا بما ذكرنا ثم ان كلا من تلك
الاقسام الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام باربع تقسيمات تقسيمات اربعة مربعة
الا الثاني فانه مثمن كما سيأتي التقسيم الاول حاصر باعتبار وضعه
اي اللفظ الواضع له اي المعنى قدمه لان السابق في الاعتبار انما هو الوضع
والباقي متفرع عليه وهو اي الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم اربعة
لان اللفظ ان كان موضوعا لواحد حقيقي او اعتباري على الانفراد فهو الخاص
وان كان موضوعا للواحد على الاشتراك بين افراد غير محصورة مستغرقا لها
فهو العام وان كان موضوعا لكثير بوضع كثير فهو المشترك وان كان للواحد
على الاشتراك بين افراد غير مستغرق له فهو الجمع المنكر او رد بدل المؤول
لا لان اطلاق المؤول ليس باعتبار الوضع وان بقي تناوله الوضعي واضيف
الحكم الى الصيغة لان المعدود من اقسام الوضع ليس مطلق المؤول من المشترك
الذي ترجح بعض معانيه بالعامر في نفس الصيغة وملاحظة الوضع كما
اذا فسر القرء في قوله تعالى ثلثة قروء بمعنى الحيض لا الاطهار لان بهذه الصيغة

قوله بل لتكلف فيه اي في عدة من اقسام الوضع وضرورة عطف على تكلف وبه يتم التعليل قوله من الشخصي اي وضع اللفظ لمعنى كلي او جزئي
قوله والنوعي اي وضع اللفظ بنوعه بثبوت قاعدة دالة على تعيين اللفظ للمعنى للدلالة بنفسه اعني قولنا كل صيغة فاعل لمن قام به
مصدره وكل ما يدل بالهيئة عن هذا التعيين او ثبوت قاعدة دالة على ان اللفظ الموضوع لمعنى فهو متعين لمتعلقه عند القرينة والمجازات
كلها من هذا التعيين قوله بمعنى انتفاء فرد مبهم مشيرا الى ان وضع النكرة شخصيا لفرد ما عن الحقيقة وذهب بعض المحققين
الى انها موضوعة للحقيقة من حيث هي هي
او وجد بدل المأول

قوله لا ينافي ذلك لانه من القبيل بل يحقق الوضع النوعي قوله مقابل الوحدة المعرف الاول على القبيح اللفظ دالة على لا مقابل القلة قوله ان لا يكون في اللفظ دالة على عدم الانحصار لا على ان يكون في اللفظ الانحصار كما يتوهم من ظاهر العبارة

او في قوله حمل المأول اعني التكلف على قسم منه لا على مطلق كما عرفت

ندل بالوضع على الاجتماع وهو مناسب الحيض لا الطهر بل لتكلف فيه وضرورة
في درج الجمع لاستقلاله بالوضع وعدم اندراجه في الاقسام ثم المراد بالوضع
اعم من الشخصي والنوعي فيدخل في العام النكرة المنفية لان لها وضعا نوعيا
وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل
فرد لا ينافي ذلك وبالكثرة مقابل الوحدة فيشمل المعنيين فصاعدا ويكون
الافراد غير محصور ثم ان لا يكون في اللفظ دلالة على الانحصار في عدد معين فيدخل
في العام السموات ونحوها التقسيم الثاني حاصل باعتبار دلالته اي اللفظ
عليه اي المعنى قدم على التقسيم الحاصل باعتبار الاستعمال لان كون اللفظ
بحيث يفهم منه المعنى مقدم على الاستعمال فما يتعلق به يجب ان يقدم
على ما يتعلق بالاستعمال وضوحا وخفاء اي من جهتهما وهي اي الاقسام
الحاصلة من هذا التقسيم ثمانية اربعة باعتبار الوضوح واربعة باعتبار
الخفاء وقد يظن ان ذكر الاربعة الاخيرة لبيان الاولى اذ بضدها تتبين الا
الاشياء وليس كذلك بل لان لها احكاما خاصة بها كما نبين في موضعها
ان شاء الله تعالى ثم في عد المتشابه من هذه الاقسام كلام يأتي في موضعه ان شاء الله تعالى
ووجه الضبط ان اللفظ ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او التخصيص
اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص
وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي
معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي واما لنفسها فان
امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان بيانه مرجوا فهو المجمل

قوله ... مستغرق لكل فرد بمعنى عموم النفي النكرة المنفية ان الحكم ... وهذا معنى الوضع النوعي في ذلك رومي

والا

١٤

والا فهو المتشابه التقسيم الثالث حاصل باعتبار استعماله اي
اللفظ فيه اي المعنى وهي اي اقسامه اربعة كالاول لان اللفظ ان استعمل
فيما وضع له فهو الحقيقة والا فهو المجاز وكل منهما ان ظهر مراده فهو الصريح
وان استتر فهو الكناية التقسيم الرابع حاصل باعتبار الوقوف به اي
اللفظ عليه اي المعنى وهي ايضا اربعة لان اللفظ ان دل على المعنى بالنظم
فان كان مسوقا له فهو الدال بعبارته والا فهو الدال باشارته وان لم يدل
عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدال بدلالته والا فهو الدال
باقتضائه والعمدة في جميع ذلك الاستقراء وما ذكر وجه ضبط يقلل
الانتشار ويسهل الاستقراء فان قيل من حق الاقسام التباين و
والاختلاف وبعض هذه الاقسام يصدق على بعض قلنا لا يلزم في كل
تقسيم التباين الحقيقي بين الاقسام بل يكفي التقابل بينها ولو بالحيثيات
والاعتبارات سيما في التقسيمات المتعددة بالاعتبارات المختلفة كما
في هذا المقام وكتقسيم الاسم تارة الى المعرب والمبني والاخرى الى المعرفة
والنكرة مع التداخل بينها وبعدها اي بعد هذه الاقسام امور لم يقل اقسام
الرابعة معرفة هذه الاقسام
لانها لا تصلح اقساما للفظ كما لا يخفى تشتمل الكل اي تعتبر في كل واحد من
الاقسام السابقة وهي ايضا اربعة الاول معرفة مآخذها اي معانيها الوضعية
التي اخذت هي منها كالخاص مثلا فانه مأخوذ من قولهم اختص فلان بكذا
اي انفرد ولم يتعرض لهذا الامر في المتن لقلة جدواه في نظر الاصولي مع كونه
فائدة

يعني انما شرط الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات نحو الحيثيات وضع قد لا تتنافى فيان كالعين وضع الكثير للمعنى الكثير فانه واحد لا افراد معنى واحد لكن في لفظ العين فانه واحد من حيث انه وضع وضعا واحدا للافراد عام من حيث ومشترك من حيث انه وضع وضعا العين الجارية والعين الباصرة والشمس كثير العين الجارية والعين الباصرة والذهب وغير ذلك ونحو وقد تتنافى فانه لا يوضع الواحد او الكثير محصورا والكثير غير محصور فالخاص اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين تتنافيان لا يجتمعان في لفظ واحد رومي

التقسيم الرابع حاصله ان ما ثبت بعبارة النص دلالته على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له او جزءه او لازمه المتأخر واشارة النص دلالته على احد هذه المعاني التي اذا كان لم يكن مسوقا له فالحكم الثابت بالعبارة والحكم الثابت بالاشارة ثابتان بالنظم والمراد به ترتيب اللفظ فقوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم عبارة في ايجاب سهم من الغنيمة لهم واشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب ودلالة النص دلالته على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق كان لاجل ذلك المعنى فقوله تعالى ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب اذ يوجد فيه ذلك المعنى وهو الاذى ... والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة الا عند التعارض وهو فوق القياس لان المعنى في القياس مدرك رأيا لا لغة واقتضاء النص دلالته على لازمه المتقدم المحتاج اليه كدلالة المطلوب المساوي على علته ونحو اعتق عبدك عني بالف فانه يقتضي البيع ضرورة صحة العتق فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلا بالاعتاق فيثبت البيع بقدر الضرورة فلا يكون كالملفوظ حتى لا يجب ان يثبت جميع شروطه كذا في التوضيح وسيأتي التفصيل في الشرح حفيد

مذكور
مستقصى في المطولات والثاني معرفة معانيها اي حقايقها الشرعية
وحدودها الاصطلاحية والثالث معرفة ترتيبها اي تقديم بعضها على
البعض عند التعارض والرابع معرفة احكامها اي الاثار الثابتة بها من اثبات
الحكم قطعا او ظنا او نحو ذلك فاذا ضرب هذه الاربعة في الاقسام العشرين
تبلغ الاعتبارات الى الثمانين وبعضهم قد امعن النظر فادعى انها تبلغ الى
سبعمائة وثمانية وستين وذلك لان اقسام النظم اربعة منها مختصة
بالمفرد وهي اقسام الوضع وثمانية منها مختصة بالمركب وهي اقسام الظهور
والخفاء واربعة مشتركة بينهما وهي اقسام الاستعمال وللاشتراك بينهما يعتبر
في الاقسام الاثنى عشر فيصير الاقسام ثمانية واربعين ثم استفادة الاحكام
الشرعية من كل واحد منها اما بالعبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء
فهذه معتبرة في كل واحد من الثمانية والاربعين فيصير المبلغ سبعمائة وثمانية
وستين اما الخاص هذا شروع في تفصيل الاقسام فلفظ وضع خرج به
الالفاظ الغير الموضوع وان دلت عقلا لمعنى واحد حقيقي او اعتباري
فيدخل فيه اسماء العدد ويخرج به المشترك دون العام على الانفراد اي عدم
المشاركة بين الافراد المتحدة نوعا او جنسا فيدخل التثنية ومنه الفعل
والحرف ما لا يشترك لفظا ويخرج العام والجمع المنكر فينطبق الحد على المحدود
وهو اي ذلك المعنى في الاسم قيد به لان التعيين والنوعية والجنسية
لا يتاتى في الفعل والحرف عين اي معين مشخص لا يقبل الشركة اصلا كزيد
فان معناه جزئي حقيقي او ذلك المعنى نوع اي مشترك بين الافراد في الجملة

كرجل

كرجل وما نية اورد مثالين اشارة الى ان اسماء العدد من الواحد بالنوع او ذلك
المعنى جنس اي اكثر شيوعه بالنسبة الى النوع كالانسان فانه اكثر شيوعا
من الرجل وهذه الاطلاقات على اصطلاح اهل الشرع دون الفلاسفة وانما
اختار هذه الترتيب محاذيا للعموم لانه المناسب للخاص كما لا يخفى وحكمه
اي اثر الخاص الثابت به انه اي الخاص من حيث هو هو مع قطع النظر عن
الامور الخارجية فانه قد يكون بحسب العوارض خفيا يوجب الظنية يفيد
مدلوله قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشي عن الدليل وسيأتي تمام
توضيحه او المحتمل وهو اداة الغير لا الاحتمال بمعنى صلاحية اللفظ لانه يراد به
الغير لانه باق حتى لو انقطع ايضا يصير اللفظ مفسرا فالقطع يجتمع مع هذا الاحتمال
لا المحتمل او بيانه تغيير لانه اما لاثبات الظهور وهو حقيقته او لازالة الخفاء
وهو لازمه وكلاهما باطل لان الخاص بين فيؤدي الى اثبات الثابت او ازالة
المزال فان قيل الخاص بين قد يكون مبهما يحتاج الى تبيين المراد منه قلنا
الخاص من حيث هو خاص لا يكون مبهما وانما الابهام بحسب العوارض فمن
الشبهة الغفلة قيد الحيثية ثم لما ذكر قطعية الخاص اراد ان يفرع عليه فروعا فقال
ولذا اي ولافادة الخاص مدلوله قطعا جعل الخلع طلاقا لا فسخا فانك
ستعرف ان المذكور في اية الخلع لفظ الطلاق وان علم اعتباره في ذكر اقتدائها
بطريق بيان الضرورة فبعد ما اعتبر بانه طريق كان يفيد مدلوله قطعا لكونه خاصا
فلا يكون بمعنى الفسخ كما روي عن الشافعي لان فيه ابطالا بعمل الخاص فاذا ظهر
كونه من هذا الباب فالاعتذار عن تركه بان كونه من هذا الباب ليس بظاهر ليس بظاهر
اي كون جعل الخلع طلاقا من باب العمل بالخاص

فاذا قلنا زيد عالم وجب الحكم بالعلم عليه منه

ولذا ايضا صح طلاق المختلعة اى ايقاع صريح الطلاق على المرأة بعد الخلع وذلك

ان الله تعالى ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان ثم ذكر افتداء

المرأة بقوله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به

اى لا اثم على الرجل فيما اخذ وعلى المرأة فيما افتدت به نفسها

وفى تخصيص فعلها فى الافتداء بعد جمعهما فى ان لا يقيما تقرير فعل الزوج على

ماسبق وهو الطلاق لانها لا تتخلص بالافتداء الا بذلك الفعل فكان هذا بيانا

لنوعيه اعنى بمال وبدونه ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين سواء كانت بمال

اولا فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين كلتاهما او احديهما خلع فدل على

مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء فى تعليق الفاء باول الكلام

بجعل الخلع فسخا وذكره اعتراضا كما ذهب اليه الشافعى رحمه الله ترك العمل

بموجب الفاء وهو التعقيب ولذا ايضا وجب على الزوج مهر المثل بالعقد

المجرد بلا تسمية المهر فى المفوضة بكسر الواو وهى التى اذنت لوليها ان يزوجها

من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها الا التى زوجت نفسها بلا مهر لانها لا تصلح

محلا للخلاف لفساد نكاحها عند الشافعى بخلاف الاولى فان نكاحها صحيح بالاتفاق

وانما الخلاف فى موجب المهر وهو الدخول عنده ومجرد العقد عندنا لنا قوله تعالى

واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فان الباء خاص معناه الالصاق

فيدل قطعا على امتناع انفكاك الابتغاء وهو العقد الصحيح عن المال فالقول

بالانفكاك كما ذهب اليه الشافعى ابطال لعمل الخاص وانما عدل عن تقرير

فخر الاسلام ومن تبعه ان الابتغاء لفظ خاص لان الذى يبطل فى المفوضة ليس

هو الابتغاء

هو الابتغاء بل اقتران المال والصاقه به وههنا ابحاث الاول ان

الابتغاء ورد مطلقا عن الالصاق بالمال فى قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم

والمطلق عندنا لا يحمل على المقيد الثانى ان ابطال موجب الخاص لازم لكم

ايضا لانكم قيدتم وجوب مهر المثل بالدخول او الموت فلم يلصق

وجوب المال بالعقد الثالث ان محصل الاستدلال وهو ان الله تعالى

اخذ الابتغاء الصحيح ملصقا بالمال فمقتضى هذا ان لا يكون الابتغاء المنفك

عن المال صحيحا لا ان يكون صحيحا ومستوجبا لثبوت ما نفى او سكت

عنه والجواب عن الاول ان المطلق يحمل على المقيد عندنا ايضا اذا اتحد

الحكم والحادثة ودخل المطلق والمقيد على الحكم المثبت كما سياتى وههنا

كذلك وعن الثانى انا لم نقيد وجوب المهر بها ولكن الوجوب متحقق

قبلها بالعقد وانما المقيد به تقرره فى الذمة وهو غير الوجوب وعن الثالث

ان قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن

فريضة دل على تحقق الطلاق بدون سبق فرض المهر وهو انما يترتب

على النكاح الشرعى فاذا صح النكاح بدون تسمية المهر وجب ان يحمل الاية التى

نحن فيها على ما حملناها عليه ولذا ايضا بطل تأويل القرء وجمع قروء بفتح

القاف وضمها والاول افصح بالاطهار دون الحيض فى اية التربص

وهى قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وقد اولها

الشافعى بالاطهار فابطل موجب خاص هو الثلثة بالردى وذلك لان

الطلاق المسنون ما يكون فى الطهر والطهر الواقع فيه الطلاق محسوب

اى علمتم وظننتم اى ايها الحكام ان لا يقيما حدود الله فيما يلزمهما من حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اى فلا جناح على المرأة فيما افتدت به نفسها ... على الرجل فيما اخذ ... تلويح

فكان بيانا بطريق الشمول والذى هو ان فعل الزوج فى هذه الحالة وهى حالة الخلع وهو الذى سبق مقررا فى اول الاية وهو الطلاق ومثل هذا البيان فى حكم المنطوق على ما قبل فصار كانه صرح بان فعل فى الخلع الطلاق فكان هذا بيانا

وصرح باثبات المنع فى قوله الا ان يكون صحيحا او مستوجبا لثبوت ما نفى اى لثبوت مهر المثل للمفوضة لانها نفته رضاء ما بعد او سكت عنه فيما هى بلا ذكر مهر لها وقد مر ... حقه

عنده فينقص العدة بباقي ذلك وطهرين بعده فينتقض العدد عن الثلاثة

لان بعض الطهر ليس بطهر لغة لانه اسم لما تخلل بين الدمين بخلاف ما

لو اولت بالحيض اذ يجب عليه التربص بثلثة حيض كوامل فان قيل قد

اوجبتم ثلث حيض وبعضا فيما اذا طلقت في الحيض وموجب العدد كما يبطل

بالنقصان يبطل بالزيادة قلنا لما وجب تكميل الحيضة الاولى بشيء من الرابعة

جيئت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تتجزى حكما على ان الكلام في الطلاق

المسنون وهو الواقع في الطهر كما اشرنا اليه فان قيل التاء في ثلثة تدل على تذكير

المضاف اليه فيحمل على الطهر لان الحيض مؤنث قلنا ذلك بالنظر الى لفظ القرء فانه

مذكر ثم لما فرغ عما فرع اراد ان يدفع بعض ما اورد على الاصل فقال وبمثلية الزوج

الثاني اعلم ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اختلفوا في ان الزوج الثاني هل

يهدم حكم ما مضى من الطلاق واحدا كان او اكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها بحق

لا يزول الا بثلث تطليقات او لا فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام وابو يوسف

وبعضهم الى الثاني واختاره محمد والشافعي وزفر وجه الثاني انه لو هدم لا ثبت

حلا جديدا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان حكم الحرمة وهدمها

لا يكون الا باثبات حل واما بطلان اللازم فلانه لو اثبت لزم ترك العمل بقوله تعالى حتى

تنكح زوجا غيره لان حتى خاص في الغاية واثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات حكم

لما بعدها فالزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت

الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات بني آدم خالية من المحرمات ولو سلم انه يثبته

لكنه بعد وجود المغيا وهو الثلث لا قبله فلا يكون هادما لما دونها والمطلوب

ذلك

بستشير

ذلك كما لو حلف لا يكلمه في رجب حتى يستشير اباه فاستشاره قبل رجب

لغت حتى لو كلمه في رجب قبلها حنث ونحن نقول انه لاثبات حقيقة اللازم لمحللية

الزوج الثاني اي اثباته الحل لم تثبت بقوله تعالى حتى تنكح لزم ما ذكر بل باشارة حديث

العسيلة روي ان امرأة رفاعة قالت لرسول الله عليه السلام ان رفاعة طلقني

ثلثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم اجد معه الا مثل هذه واشارت الى هدبة

ثوبها تتهمه بالعنة فقال رسول الله عليه السلام اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت

نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك

وهذا الحديث عبارة في اشتراط الوطء في التحليل لكونه مسوقا له كما سيأتي اشارة

واشارة الى كونه محللا لانه عليه السلام جعل عدم العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق

فاذا وجد الذوق انتهى عدم العود فاذا انتهى يثبت العود اذ لا واسطة وهو حل

حادث قطعا ليس مثل الحل الثابت بالسبب السابق فيستند الى الذوق بالي

بالضرورة فظهر الفرق بين حتى في الآية وحتى في الحديث وباشارة حديث

اللعن وهو قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له فانه عبارة في ذمهما واثبات

خساسة لهما لانه عليه الصلوة والسلام ما بعث لعانا واشارة الى انه مثبت

للحل لان المحلل من يثبته وهو وان كان مدلول اللفظ لكن الكلام لم يسق له

فيكون اشارة فاذا حقق حقيقة اللازم اراد ان يجيب عن قوله ولو سلم حتى

يثبت المطلوب فقال ويهدمه اي يهدم الزوج الثاني حكم ما دون الطلقات

الثلث بدلالة الحديث الثاني فانه لما افاد باشارته كون الزوج الثاني

هادما للحرمة الغليظة افاد كونه هادما للحرمة الخفيفة بطريق الاولى وهو معنى

الدلالة فان قيل فيلزم اثبات الثابت قلت انما يلزم لو ثبت في المتنازع فيه
المحل الكامل ابتداء وهو ممنوع بل يكمل المحل ويزيده كزيادة الحرمة في ظهار
بعد ظهار ويمين بعد يمين ولو سلم فانما يستحيل اذا اجتمع الاصل والزائد وليس
كذلك فانه لما اثبت لما فيه من الغاية ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلث شرعا
اقتضى ثبوت الثاني انتفاء الاول اذ لا فائدة فيه كتجديد البيع بثمن غير الاول
او نقول تداخل الحلان بتداخل العدتين وهذا الحديث وان كان من الاحاد لكنه
لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه كما ان اشتراط دخوله
اي كون دخول الزوج الثاني شرطا في محليته بعبارة الحديث الاول بالاتفاق
فان حديث العسيلة انما سيق لافادة اشتراط دخوله فيكون عبارة فيه وقد فهم
التحليل من اشارته كما سبق وهذا الحديث لشهرته يزاد به على الكتاب والحاصل
انا استدللنا على مطلوبنا باشارة حديث استدل الخصم معنا بعبارته
على مطلوب متفق عليه بيننا وبينه لا بحتى تنكح نكحا مشتغلا بما سبق اما ان المحللية والهدم
ليس به فظاهر مما سبق واما ان اشتراط دخوله ليس به فلعدم تقدير ان يكون النكاح
في الاية بمعنى العقد كما اختاره المتاخرون بقرينة اسناده اليها فانها لا تسمى واطئة
لا الوطي كما اختاره القدماء استدلالا بانه حقيقة فيه والاسناد مجازي باعتبار
معنى التمكين وارتكابه اولى من ارتكاب مجازين لغويين في النكاح والزوج
وذلك لانا لا نسلم انه مجاز في العقد لجواز ان يكون حقيقة شرعية فيه ولو سلم
فاسناد الوطي اليها ولو باعتبار معنى التمكين لا يكاد يستعمل كيف ولو جاز ذلك
لجاز الراكب في المركوب والضارب في المضروب بخلاف الزناء فانه اسم

للتمكين المقارن بالوطي الحرام فارتكابهما اولى من ارتكابه وتحقيق هذا البحث
على هذا التحرير من عون الله تعالى الملك القدير احمده والله اعلم بالصواب واليه المرجع
والمآب قيل ويبطله اي عصمة المال المسروق باطلاق قوله تعالى جزاء لا بقوله
فاقطعوا ايديهما كما قال الامام فخر الاسلام قال الشافعي القطع لفظ خاص بمعنى
مخصوص فاني يكون ابطال عصمة المال عملا به فقد وقعتم في الذي ابيتم والجواب
ان ذلك ثبت بنص مقرون به عندنا وهو جزاء بما كسبا لان الجزاء المطلق اسم
لما يجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد وان ما يجب لله تعالى يدل على خلوص الجناية
الداعية الى الجزاء واقعة على حقه ومن ضرورته تحويل العصمة اليه وفيه بحث لان الايراد
من قبل الشافعي ان كان هكذا لا يحتاج في دفعه الى مثل هذا التكلف بل نقول له حجتنا قوله
ثم لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه اذ اثبات حكم سكت عنه النص بخبر
الواحد جائز بلا خلاف فان قيل النص جعل القطع جميع الموجب فاذا انتفى
الضمان بالحديث يكون بعضه وذا لا يجوز بخبر الواحد قلت المناسب للموجبية
هو الضمان فجعل انتفائه من الموجب من فساد الوضع ولو سلم فانه اريد بالنص قوله تعالى
فاقطعوا كان استفادته منه بالاشارة من غير تعلق له بالخاص والكلام فيه وان اريد بقوله تعالى
جزاء كان هذا كلاما آخر غير ما نقل عن الشافعي رحمه والمقصود تصحيح هذا الكلام لا ابطاله عن
اضطراب وتداخل ومنه اي من الخاص الامر قدمه على النهي لان المطلوب به وجودي وبالنهي عدمي
والاول اشرف ولانه اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام الازلي اذ الموجودات كلها وجدت
بخطاب كن على ما هو المختار فيكون مقدما على سائر المراتب وقدمهما على غيرهما اذ بهما ثبت
اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ويعرفهما يتميز الحلال عن الحرام وهو لفظ احترز عن

من شأنه ان يطلب به الفعل ويدخل فيه ما ليس منه من الصيغ المستعملة في التهديد نحو اعملوا ما شئتم
قوله ولم يقل او يبني او قيل يطلب به ليعلم منه ان الامر لفظ ... نحو ذق انك انت العزيز الكريم والاستقاء نحو القوا ما انتم ملقون وفي غيرها
والتعجيز فأتوا بسورة من مثله والتسخير كونوا قردة والاهانة ... الاصول وان كانت هذه الصيغ كلها من اقسام الامر على الحقيقة عند اهل العربية وكذا الكلام في الصيغ
مما ليس بامر حقيقة عند المحققين من ائمة اهل ... بالامر ما لحالي او استقبالي الا ان يقال ان الطلب به ما يقتضي بالنسبة الى
الصادرة عن النائم والساهي والحاكي لا يخفى عليك ان المطلوب ... جانب الفعل
الفارغ عن التكلم به قوله جزما خرج به ما لا شك في وقوع الطلب بلا جزم في الندب مع ترجيح جانب الفعل

في الجزء الثاني وقوعه به وهو في الاباحة من غير ترجيح احد الجانبين عن نحو الفعل والاشارة طلب به اي باستعماله وكذا اللفظ الفعل لم يقل اريد به لان ارادة
على الاخر فيهما اصلا بل يجعل تخيرا فيهما والاول نحو فكاتبوهم والثاني
نحو كلوا واشربوا والجزم ثابت في الامر للفرضية وللوجوب المقابل الامر وقوع المأمور به ليست بشرط عند اهل السنة كما سيأتي ان شاء الله تعالى ولم يقل يطلب به لئلا يتوهم
لها الا ان الجزم في الفرضية منه في الوجوب ... منه ما شانه ان يطلب به الفعل فدخل فيه الصيغ المستعمل في التهديد والتعجيز والتسخير ونحو ذلك
والصادرة عن النائم والساهي والحاكي خرجا ما خرج به الصيغ المستعمل في الندب او الاباحة
فانها لا تسمى امرا كما سيأتي بوضعه حال من ضمير به اي طلبا وكذا اللفظ بوضعه كذا الطلب
الفعل خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الفعل مثل اطلب منك الفعل استعلاء متعلق بطلب
اي طلب به على جهة الاستعلاء بان يعد الطالب نفسه عاليا وان لم يكن في الواقع كذلك خرج به الدعاء
والالتماس مما هو بطريق الخضوع والتساوي فانطبق التعريف على العرف ولم يشترط العلو
ليدخل فيه قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل ولهذا ينسب الى سوء الادب فقول
فرعون لقومه ماذا تأمرون مجاز بمعنى تشيرون او مشاورة او اظهار التواضع لهم
دهشة من موسى عليه السلام هذا والمشهور في التعريف قول القائل لمن دونه او لغيره
استعلاء افعل وعدل عنه ههنا لوجوه الاول انه ان اريد بالقول معناه المصدري اعني
التكلم بالصيغة لا يلائم غرض الاصولي لانه ليس من الادلة ولا يناسب جعله من اقسام
من اقسام الخاص لانه لفظ وان اريد المقول لا يصدق لقوله افعل معنى يعتد به لانه هو المقول
الثاني انه ان اريد الامر على اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل امر سواء كان
على طريق الاستعلاء اولا وان اريد الامر على اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل
على سبيل الاستعلاء ولمن دونه قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وبصدر عن النائم والساهي
والمبلغ والحاكي وشيء منها لا يسمى امرا وان اعتبر معنى الطلب ليخرج الصيغ المذكورة
فهو مع كونه عناية في التعريف بحيث لا يساعدها العبارة لا يخرج صيغ الندب والاباحة
كما لا يخفى
... المبلغ لامر الغير او الحاكي لا يصدق عليه قول القائل ... مصادرة
... لا يساعدها العبارة لا يخرج صيغ الندب والاباحة وفيه ان كون الامر من اقسام الانشاء الطلبي ... كما لا يخفى

قوله ولهذا اختلفوا في القول الاول للفاضل التفتازاني في شرح المختصر والقول الثاني له ايضا في التلويح واراد بالاشتقاق الاصغر فمن نوع هذا الطريق يشمل امر الغائب والمخاطب والمزيدات ايضا
والمشهور ... والثالث لابن الحاجب في ايضاح المفصل والعنوان يحتمل بدل الامر ما يدل على الطلب قوله ويختص مراده وهو الوجوب للنص يعني ان الشارع لم يذكر لفظ الامر الا في موضع
الوجوب ومقامه ثم ان الصيغة لا تدل الا على ثبوته ... فهذه ثلاثة مسائل ليست مما نحن بصدده ان الالاتية منها فافهم قوله او يختص الصيغة على ذلك المراد فيه اشارة الى ان الباء
ههنا داخلة في المقصور كما هو المشهور والافصح كذا في الحاشية وكانه اشار الى ان دخول الباء في المقصور عليه صحيح في الجملة وان لم يكن مشهورا وفاقا للشريف العلامة قدس سره واما العلامة
واما الفاضل التفتازاني فقد جعل عبارة عرفية غير عربية قوله على اختصاصها بالوجوب الصواب على اختصاص الوجوب بها الا انه يجعل الباء داخلة في المقصور عليه على خلاف ما في المتن قوله
فان المولى اه تقرير المقصود ... لا استدلال على عدم كون المراد اثباتها بالقياس او الترجيح بالرأي فان فساد ذلك غني عن البيان قوله باختصاصه ... الاول للمعنى والثالث
للفظ ...

كما لا يخفى وان اريد الطلب على سبيل الجزم يكون تكلفا على تكلف الثالث ان المراد
بافعل مرام لا يليق بالتعريف ولهذا اختلفوا فيه فقيل انه كناية عن كل ما يدل على الطلب
من صيغ اية لغة كانت وقيل المراد به ما يكون مشتقا من مصدر اشتقاقا افعل من فعل وقيل
انه علم جنس للامر من لغة العرب كفعل ويفعل لكل مبني للمفعول من الفعلين
ويختص مراده اي المراد بالامر بمعنى ام ذو هو اي ذلك المراد هو الوجوب
لا الندب والاباحة وغير ذلك للنص اما الكتاب فقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان المفهوم منه التهديد على مخالفة الامر
والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد
واما الحديث فقوله عليه الصلوة والسلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وهو دليل
على ان المراد بالامر فهو الوجوب فان المشقة انما تلحق به لا بالندب وغيره بقيقة متعلق
بيختص او يقصر الصيغة على ذلك المراد بحيث لا يفهم منها الندب والاباحة وغيرهما
خاصة به اي بذلك المراد يعني يكون المراد مقصورا على تلك الصيغة بحيث لا يفهم من غيرها
واستدل على الاختصاص الاول بوجوه اشار الى الاول بقوله للنص وهو قوله تعالى
واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على ترك الامتثال بالصيغة المطلقة فدل على كونها للوجوب فقط
والى الثاني بقوله والاجماع يعني الاتفاق على الاستدلال بصيغة الامر على الوجوب
فان العلماء لا يزالون يستدلون بصيغة الامر المطلقة عن القرائن على الوجوب لا غير وليس
ذلك الا دليلا على اختصاصها بالوجوب والى الثالث بقوله والمعقول يعني
الاستفادة من موارد اللغة لا اثباتها بالقياس او الترجيح بالرأي فان كل المولى يعد عبده
الغير المتمثل لامره عاصيا وما ذلك الا بترك الواجب واستدل على الاختصاص

... اجمعوا على ان الموضوع في الاصل لطلب الفعل هو الامر ... هذا النوع موضوع في الاصل للاخبار عن طلبه لا لطلبه فاذا كان الامر موضوعا لطلبه في الاصل يكون لطلبه الكامل لان الامر في كل شيء كامل ...
ما يكون فيه رخصة في ترك المأمور به اذ لو وجدت في مطلق ... دون وجه
وهو الكامل لا الندب لانه ناقص والامر كان للطلب الكامل اذ لو كان لمطلق الطلب يلزم الاشتراك ... فثبت بدلالة هذا الاجماع ان موجب الامر المطلق هو الوجوب
قال ... المنار ... والمعقول اي الدليل العقلي وهو ان كل مقصد من مقاصد ... ما قاله ... في التلويح
عبارة ... الامر ... اعظم مقاصد ... مناط الثواب والعقاب ... القياس ...

ويظهر بها الاول ان انحصار الموضوع في اللفظ وفائدة بالمقاصد ممنوع في غير التنبيه وعلى تقدير التسليم لا ينافي كون الفعل للايجاب لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا للكل بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي عليه السلام في افعاله التي ليست بسهو ولا طبع ولا مختصة به عليه الصلوة والسلام للدلائل الدالة على ذلك والثاني ان الايجاب من اعظم المقاصد وعظم المقصود لا يقتضي اتحاد الدال عليه بل يقتضي تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه فيتحقق الداعي اليه ويجب الغرض ههنا ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما هو مهتم

كذا في التلويح حيند

الثاني بقوله ولان الاصل وفاء العبارة بالمقصود يعني ان اللفظ اذا وضع لمعنى وقصد افادته فالاصل وفاؤه به وعدم قصوره عنه كصيغ الماضي والحال والاستقبال وهو انما يكون باختصاصه به حتى لو فهم من غيره ان حصل لم يكن هو وافيا به بل قاصرا عنه ولا يعدل عن ذلك الاصل الا لضرورة ولا ضرورة ههنا فلا عدول ثم فرع على كون المراد بالامر هو الوجوب ونحاكل من الاختصاصين فرعا اشار الى فرع الاول بقوله فلا يكون المندوب مامورا به اعلم انهم اختلفوا في ان المندوب هل هو نفس مراد بالامر ان يكون مشتركا بينه وبين الايجاب لفظا او معنى حتى يكون للمندوب ما دونه حقيقة وان كانت الصيغة مجازا فيه اولا فذهب القاضي ابو بكر وجماعة الى الاول لوجهين الاول ان المندوب طاعة اجماعا والطاعة فعل المامور به الثاني اتفاق اهل اللغة على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب ومورد القسمة مشترك والجواب عن الاول انه انما يتم على رأي من يجعل ام للطلب الجازم او الراجح واما من يخصه بالجازم فكيف يسلم ان كل طاعة فعل المامور به بل الطاعة عنده فعل المامور به او المندوب اليه بمعنى ما تعلق به صيغة افعل للايجاب او الندب وعن الثاني انه انما يتم لو كان مراد اهل اللغة تقسيم ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة وليس كذلك بل مرادهم تقسيم صيغة تسمى امرا عند النحاة في اي معنا كانت بدليل تقسيمهم الامر الى الايجاب والندب والاباحة وغيرها مما لا نزاع في انه ليس بمامور به حقيقة وذهب الكرخي والجصاص وشمس الائمة السرخسي وصدر الاسلام ابو اليسر والمحققون من اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى الى الثاني لانه لو كان مامورا به لكان تركه معصية ولما صح قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فالمندوب لا يكون واجبا ولان السواك مندوب في حق امته لقوله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وايضا المندوب لا مشقة فيه

وفي المامور به

قوله وليس بمامور به قد يقال معنى قوله عليه السلام لامرتهم امر ايجاب قوله وايضا عطف على اصل الدليل فهو ثالث الادلة قوله وفي المامور به مشقة بالحديث قد عرفت جوابه قوله واعلم واعلم انه اذا حقق لم يوجد ههنا شيء محلا للنزاع لان الامر اما اسم فمعناه الصيغة واما مصدر فمعناه التكلم ومنه يشتق امر يامر آمر مامور به ثم قال المندوب مامور به اراد انه تكلم فيه بالصيغة للطلب الراجح ومن قال غير مامور به اراد انه لم يتكلم فيه بالصيغة للطلب الجازم وادلة الطرفين تساعد ما ذكرناه فانتفى ذلك قوله وادناه الندب اذ في الاباحة استواء الطرفين وفي الوجوب منع الترك ايضا قوله وادناه المتيقن اباحة فهو شرفت ما فيه اتفقا قوله في معان كثيرة من الوجوب اقيموا الصلوة والندب فكاتبوهم والاباحة كلوا من الطيبات والتهديد اعملوا ما شئتم والارشاد واستشهدوا شهيدين والادب قوله اكرمناك قوله عند العطش اسقني ماء والاذن لطارق الباب ادخل والتاديب كل مما يليك والانذار تمتعوا والامتنان كلوا مما رزقكم الله والاكرام ادخلوها بسلام آمنين والتسخير كونوا قردة خاسئين والتكوين كن فيكون والتعجيز فاتوا بسورة من مثله والاهانة ذق انك انت العزيز الكريم والتسوية اصبروا او لا تصبروا والدعاء اللهم اغفر لي والتمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي والاحتقار القوا ما انتم ملقون والخبر اذا لم تستحي فاصنع ما شئت والانعام كلوا من طيبات ما رزقناكم والتفويض فاقض ما انت قاض والتعجب قل كونوا حجارة والتكذيب قل فاتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين

وفي المامور به مشقة بالحديث واعلم ان الامام فخر الاسلام وان لم يصرح بكون المندوب غير مامور به لكنه فهم من كلامه في مواضع يشهد به تتبع كلامه واشار الى فرع الاختصاص الاول بقوله ولا يكون موجبا اي اثر الصيغة المطلقة عن القرائن الثابت بها ندبا كما ذهب اليه عامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء وهو احد قولي الشافعي استدلالا بانها للطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب ولا يكون موجبها اباحة كما ذهب اليه بعض اصحاب مالك استدلالا بانها لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحة ولا يكون موجبها ايضا توقفا كما ذهب اليه ابن سريج من الشافعية استدلالا بانها تستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او الندب فقط او مشترك بينهما لفظا ونحن نقول اذا ثبت انه موضوع لمعناه المخصوص به كان الكمال اصلا فيه لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فيثبت اعلاه على احتمال الادنى اذ لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم ولو ورد بعد الحظر اي التحريم ولو للوصل متعلق بقوله ولا اباحة ولا توقفا اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب اختلفوا في موجب الامر بالشيء بعد حظره وتحريمه فتوقف امام الحرمين واختار الامام الشافعي والشيخ منصور رحمهما الله الاباحة لانه ورد بعد الحظر للاباحة في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فان الاصطياد مباح وقوله تعالى وابتغوا من فضل الله فان المراد بالابتغاء ما قبل البيع والتجارة وذلك غير واجب بعد الجمعة اجماعا والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يكون حقيقة في غيرها الا لانتفاء الاشتراك

الاباحة لانه ورد ... قد يقال المثال الجزئي لا يثبت القاعدة الكلية ... الاصطياد مباحا على الاطلاق ثم حرم بقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم فكان قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا اعلاما بان التحريم العارض قد ارتفع ... استعمال الامر للاباحة بعد الحظر كقوله تعالى فاذا قضيتم الصلوة فانتشروا في الارض فان البيع بعد النداء كان محظورا ثم ابيح بعد الفراغ من الجمعة بقوله تعالى فانتشروا وابتغوا موستاري

قوله لان الادلة المذكورة اه فتلك الادلة يدل على ان الورود بعد الحظر غير مانع عن الوجوب ويه يظهر جواب آخر لقوله فان قيل تلك الادلة اه قوله والندب والوجوب زيادة الصواب اسقاط الندب على ما زعم انه لا قائل به بعد الحظر لما جاز في هذه الصور قد يقال جاز ذكره بدليل يقتضي خلاف الظاهر كما قلتم مثله في الاباحة قوله مشتركا بينهما لفظا لا معنى لانه خرق للاجماع حتى فرعوا عليه اي على الاشتراك اللفظي كونه اي الفعل موجبا اي مفيدا للوجوب كالصيغة بان يقال الفعل امر وكل امر موجب فالفعل موجب قوله وان ذكروا الاثبات تنبيها ودفعا دفع لما يقال اي حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قوله بعد التسليم اه المنع الذي اشير اليه انما يظهر في الاية الاولى فقط

وحاصل جوابه قبل التسليم منع استفادة الاباحة من هذين الامرين مع سند كونها مستفادة من ادلة اخرى وهي قوله تعالى

وجوابه لا نم ان اباحتهما بالامر بل بقوله تعالى واحل الله البيع واحل لكم الطيبات وما علمتم

من الجوارح مكلبين ولو سلم فليس من محل النزاع لانه الامر المطلق عن القرينة المانعة

عن الوجوب وعدمه وههنا قرينة دالة على عدم الوجوب وهي ان منفعة الامر المبيح

والاصطياد يعود الى العباد فلو ثبت به الوجوب لعاد على موضعه بالنقض ولهذا

فهمت في الكتابة عند المداينة والاشهاد عند المبايعة مع عدم تقدم الحظر والمختار

عندنا الوجوب لان الادلة المذكورة للايجاب لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وقرينة على

ان المقصود رفع التحريم لان المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والندب

زيادة لا بد لها من دليل فان الامر بعد الحظر ورد للوجوب بدليل وجوب

قتل شخص كان حرام القتل بارتكاب ما يوجب قتله ووجوب الحدود بسبب

الجنايات بعد الحظرها ووجوب الصوم والصلوة على الحائض والنفساء

السكران بعد الطهارة وزوال السكر ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر

الحرم ولو كان الورود بعد الحظر قرينة مانعة من الحمل على الوجوب لما جاز الحمل

في هذه الصور واشار الى دفع الاختصاص الثلاث بقوله ولا يكون الفعل اي فعل

الرسول عم سوى فعل الطبع والزلة والمخصوص به وبيان المجمل موجبا كما ذهب

اليه ابن سريج والاصطخري وابن ابي هريرة والحنابلة وجماعة من المعتزلة اعلم

ان علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ الامر حقيقة في الصيغة اختلفوا

في الفعل فاختار المذكور من كونه مشتركا بينهما لفظا حتى فرعوا عليه كونه موجبا

كالصيغة وان ذكروا الاثبات ايجابه ادلة اخرى تنبيها على انه مع ابتنائه عليه وثبوته

بادلة ثابتة بدليل مستقل ودفعا لما يرد ان الامر على تقدير كونه حقيقة في

قوله حتى فرعوا عليه كونه موجبا او قال في التلويح فان قلت فيه تنبيه اي حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته بادلة ثابتة بدليل مستقل انتهى يعني انهم فرعوا على كون الفعل امرا حقيقة كونه موجبا كالصيغة وان ذكروا الاثبات ايجاب الفعل ادلة اخرى تنبيها على ان كون الفعل موجبا مع ابتنائه على كونه امرا وثبوته بادلة ثابتة بدليل اخرى مستقل ودفعا لما يرد ان الامر لا يدل على الايجاب الا اذا كان قولا وان كان في الفعل حقيقة في الفعل ايضا وذكر ان الادلة الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبي عم ايضا للايجاب فهذه دلالة امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك كذا في التلويح وان كلامه التنبيه والدفع على التوزيع المؤيد بمضمون قوله وان ذكروا اه قال في التوضيح الامر حقيقة في هذا القول اتفاقا وفي الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فلا يدل على ان الامر للايجاب يدل على ايجاب فعل رسول الله لانه فعل امر حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على الاصل وهو ان الامر حقيقة

حقيقة في الفعل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله وعلى الفرع وهو ان فعله عم للايجاب بقوله عم صلوا كما رايتموني اصلي قلنا ليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه اذا قيل لم يتبادر الفعل ويصح نفيه ولو سلم فان يقال انه لم يامر فدل هذا النفي على ان ذلك الفعل ليس بامر وتسمية فعل فرعون امرا مجاز لان الفعل يجب بالامر فيوجد علاقة المجاز سلمنا انه حقيقة في الفعل لكن الدلائل التي تدل على ان الامر للايجاب تدل على ان القول للايجاب لا الفعل فان تلك الدلائل غير قوله تعالى فليحذر الذين الاية يراد بها الامر القولي ولا يمكن حملها على الامر الفعلي واما قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير في امره ان كان راجعا الى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا الى رسول الله صلى الله عليه السلام فالقول مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد والترادف خلاف الاصل فكذا القول مع الفعل اذ كان لمعنى واحد وهو ههنا الايجاب والامر القولي كان للمقصود وهو الايجاب انكره على الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع انه عليه السلام فعل ذلك الانكار على ان فعله لا يفيد الوجوب على الغير انتهى ملخصا

في الفعل ايضا لا يدل على الايجاب الا القول احتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد

اي فعله لانه الموصوف بالرشد وقوله تعالى وامرهم شورى بينهم وفتنازعتم في الامر وتعجبين من امر الله وامثال

ذلك وفي الجواب بعد تسليم كون ما ذكر في هذه الايات بمعنى الفعل ان تسميته امرا مجاز باعتبار اطلاق

اسم المسبب على السبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به وعلى الفرع بقوله عم

صلوا كما رايتموني اصلي واختار الامدي كونه مشتركا معنويا حيث قال فالمختار انما هو كون اسم الامر متواطيا

في القول المخصوص والفعل لانه مشترك ولا مجاز في احدهما ورد بوجهين الاول انه قول حادث

خارق للاجماع السابق والثاني انه لو كان متواطيا لما تبادر منه الصيغة بخصوصها عند

الاطلاق اذ لا دلالة للعام على الخاص اصلا ثم اي بعد الاتفاق على ان الصيغة حقيقة

في الوجوب اختلفوا في كونها اي الصيغة لا الامر اذ لا يساعده الادلة من الطرفين كما

سيظهر ان شاء الله تعالى فقيل بعد ما ثبت فخر الاسلام كونها حقيقة في الوجوب خاصة

ونفي الاشتراك واختار كون الامر حقيقة في الندب والاباحة وايضا قد استدل على كونها

مجازا بصحة السلب مثل ما امرت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض ولا دلالة فيه على كون صلوة

الضحى او صومها مجازا فالكلام على ان الخلاف في امر الصيغة اقول الجواب عن الاول ان اثبات

كونها حقيقة في كل من الندب والاباحة كما لا يخفى ومن الثاني ان كون الامر مجازا في معنى

يستلزم كون الصيغة مجازا فيه اذ لا قائل بكون الامر مجازا حيث يكون الصيغة حقيقة وان قيل

بعكسه ولا شك في صحة الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم على انه انما اختار هذا القول

بعد اختياره كون المراد بالامر بمعنى ام او على ما صرح به الشراح واحد اي هو الوجوب فكيف يصح

حمل كلامه على ما ذكر فظهر ان الخلاف انما هو في كون الصيغة حقيقة اذا اريد بها الندب والاباحة

فقيل مجاز لانها غير الوجوب الذي هو المعنى الحقيقي واجيب بان الجزء ليس غير الكل لامتناع

قوله والثاني مثله يجري في كونه مشتركا لفظيا فاعرف قوله وايضا قد استدل بعض الكرخي والجصاص لا الصيغة لان اثبات كونها حقيقة في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك ينافي اختيار كونها حقيقة في الندب والاباحة كما لا يخفى قوله على ما صرح به الشارح اي بعضهم لا كلهم قوله فظهر ان الخلاف الذي سيظهر من تحرير المصنف ادلة الطرفين في الشرح انه هذا المذهب ينقض فتفطن قوله لانهما غير الوجوب لو حمل الغيرية على نفي العينية اندفع الجواب وما بني عليه قوله وردوه بان الاول الثاني فيه سواء ترتيب والاحسن تقديم الثاني قوله ويجوز ان يصطلح اه فقد اصطلح على ان المجاز لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له كما يظهر عند المراجعة الى الكتابة قوله بل في جواز الفعل يعني ان المراد باستعمال الصيغة في الندب والاباحة استعمالها في جزء واحد منهما وهو جواز الفعل الذي هو جزء من الوجوب فيكون اطلاقا على بعض معناه فيكون حقيقة قاصرة وهذا جواب بتحرير المدعى وما ذكره في جواب ما اورد عليه تفصيل لهذا التحرير وتوضيح له قوله مرجوحا او مساويا الاول للاول والثاني للثاني قوله كتصريحهم يعني لا يمكن ان يدل الامر على جواز الترك في الندب
او الاباحة بجامع جواز الفعل كما لا يمكن ان يدل [illegible] لامتناع الانفكاك عنه والعراء موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الاخر واعترض عليه بانه
الاسد على الناطق في الانسان بجامع الشجاعة [illegible] عنه فافهم

يوجب انه لا يوجد مجاز اصلا اذ لا بد فيه من اطلاق الملزوم على اللازم الغير المنفك اقول
المعتبر في باب المجاز هو اللزوم بمعنى التبعية لا امتناع الانفكاك كما صرح به ارباب البيان فمن
اين يلزم انتفاء المجاز نعم يرد عليه انه يوجب ان يكون اللفظ المستعمل في الخارج اللازم
بمعنى غير المنفك حقيقة لانه ليس غير الملزوم بهذا التفسير لانه عبارة عن عدم الحرج في الفعل
وقيل حقيقة واختاره فخر الاسلام لان معناهما بعض من الوجوب لانه عبارة عن عدم الحرج
في الفعل مع الحرج في الترك والشيء في بعض معناه حقيقة وان كان قاصرة كالانسان
في الاعمى والجمع في بعض الافراد ورد بوجهين الاول انه اطلاق الكل على الجزء من مشاهير طرق
المجاز الثاني ان جواز الترك جزء منهما وهو يباينه الجواب عن الاول انه لا مشاحة
في الاصطلاح فيجوز ان يصطلح على تسمية بعض ما يسميه القوم مجازا حقيقة قاصرة
واجاب صاحب التنقيح عن الثاني بان الامر غير مستعمل في تمام الندب والاباحة بل في جواز
الفعل الذي هو جزؤهما وجواز الترك وانما يثبت بعدم دلالة الامر على حرمة الترك واورد عليه
ان معنى الامر ح لا يكون ندبا ولا اباحة بل شيئا آخر ليس من معانيه على تقدير ان يكون منها فليس
الكلام فيه بل فيهما وجوابه ان النزاع اذا كان في الصيغة لا يمكن ان يكون معنى قولهم الامر للندب
او الاباحة انها تدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او مساويا بالقطع بانها للطلب
الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انها تدل على الجزء الاول منهما اعني جواز
الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة على جواز الترك وانما ثبت
ذلك الجواز بعدم الدليل على حرمة الترك فان قيل قد صرحوا بارادة الندب او الاباحة
بالامر ولا ضرورة في حمل كلامهم على الجزء الاول منهما وما ذكر ان الامر لا يدل الا على الجزء من قبيل استعمال

قوله ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة هذه عبارة التلويح والصواب ان يقال ويثبت خصوصية كونه مع مرجوحية الترك او مساواته بالقرينة كما لا يخفى وفيه اشارة الى الجواب عما يقال على هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة وتقريره ظ قوله اي المراد بصيغتها اما ان يريد بالمراد تجويز الفعل المطلق واما ان يريد بتجويز الفعل المقيد بتجويز الترك الثاني بعد لما عرفت من ان الصيغة لا دلالة لها على تجويز وانما ذلك بالقرائن وعدم الدليل على حرمة الترك وعلى الاول لا يصح قوله من الوجوب بعضه في التقدير لانه من الوجوب بعضه في التحقيق فليتامل قوله عند الشافعي لا عندنا مثل صاحب الزبدة من الحنفية جعل عدة من انواع المنسوخ وصف الحكم مع بقاء اصله بنحو نسخ فرضية صوم عاشوراء مع بقاء مندوبيته فتامل وبهذا قوله وبهما فرعا الخ الحمل زوال الحقيقة فرع الاستعمال كما ينبه عليه نوعيهما قوله لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة بل هو حقيقة كاملة في الوجوب المنسوخ طرسوسي

الثاني ان اريد بحسب الحقيقة فغير مفيد او المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ
الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او
مساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل قلنا لا سبيل اليه بطريق المجاز ايضا لان
ذلك النصريح كتصريحهم باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان
ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لان لفظ الاسد يدل على فرديات الانسان
كالناطق فاذا كان الجامع الموجود ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه ويثبت
خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع
ويعلم كونه انسانا بالقرينة فان قيل غاية ما لزم مما ذكر ان يكون معنى صيغة الندب
او الاباحة تجويز الفعل المقيد بتجويز الترك وهو يمتنع ان يكون جزءا من الوجوب
قلنا لا امتناع لان القيد خارج عن المقيد فيتحد التجويز الذي في الندب والاباحة
والتجويز الذي في الوجوب ذاتا وان تغايرا اعتبارا ولهذا قال فخر الاسلام رحمه الله تعالى عليه
ان معنى الاباحة والندب اي المراد بصيغتهما من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر
لا مغاير ولم يقل من الوجوب بعضه فيكون قاصرا لا مغايرا فليتامل واما اذا اريد بصيغة
الامر الوجوب فنسخ ذلك الوجوب حتى بقي الجواز عند الشافعي لا عندنا فان نسخ
الوجوب نسخ الجواز عندنا كما سيجيء ان شاء الله تعالى فلا مجاز في الجواز ايضا اي كالا حقيقة
فيه عنده لان دلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة
المجاز على مدلوله المجازي لانتفاء الاستعمال وهما فرعه فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء
الجواز لا يصير اللفظ مجازا ولا حقيقة قاصرة على اختلاف الرايين حتى يلزم انتقال
اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد ومطلقه عن قرينة العموم والتكرار

والخصوص والمرة سواء وقت بوقت او علق بشرط او خصص بوصف او جرد

عنها فان المراد بالمطلق هنا هو المطلق من تلك القرينة فلا ينافيه التقييد بما ذكر

لا يقتضي التكرار اى تكرار الفعل وهو وقوعه مرة بعد اخرى فى اوقات متعددة واما

عمومه فشموله افراده فيشملان زمانا فى مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد فى زمان

ويفترقان فى مثل طلق نسائك لجواز ان يقصد العموم لا التكرار وعامة او امر الشرع

مما يستلزم فيه العموم التكرار فلهذا يقتصر فى تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم

ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما فى الجملة وانما قال ومطلقه لان المقيد

بما ذكر من القرينة يفيد ما دلت عليه بالاتفاق وانما الخلاف فى الامر المطلق ففيه اربعة

مذاهب الاول انه يوجب العموم فى الافراد والتكرار فى الازمان اما العموم فلدلالته على

معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد الانشاء لا الاخبار

وجوابه ان التعريف زائد لا يثبت الا بدليل ولا دليل واما التكرار فلان اقرع بن

حابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال اكل عام يا رسول

الله حين قال عم يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا الا يقال لو فهم لما

سال لانا نقول علم انه لا حرج فى الدين وان فى حمل الامر بالحج على موجبه من

التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسال وجوابه ان السؤال لا يدل على ذلك

لجواز ان يكون لوجدانه بعض العبادات متكررا بتكرر سببه كالصلوة والصوم

وبعضها غير متكرر كالايمان فاشتبه عليه ان سببه مما لا يتكرر وهو البيت او مما يتكرر

وهو الوقت شرطا لاداء الثاني وهو مذهب الشافعي انه لا يوجب العموم والتكرار

لكنه يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا مرة او اكثر لما مر من سؤال الاقرع

ولانه مختصر من اطلب منك ضربا او افعل ضربا مثلا لان التعريف زائد لا يثبت

الا بدليل كما سبق والنكرة فى الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة

القرينة فيفيد العموم فيخص بحسب الارادة وسيأتي جوابه الثالث وهو مذهب بعض علمائنا

انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا

بثبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة لتحقق وصف

الدلوك وجوابه ان التكرار فى امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي

لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المعلق بشرط او المقيد بوصف واعترض بان اداء

العبادات كالصوم والصلوة مثلا واجب على سبيل التكرار فلا يخلو اما ان يكون مضافا

الى الاسباب او الى الاوامر والاول باطل لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب

فتعين الثاني واجيب بان المراد بالاسباب ههنا العلل لا الاسباب المحضة كما ظن

وكثيرا ما يطلق السبب على العلة فكانه قال وما تكرر من العبادات فتكرر علله لا

بالاوامر الموجبة لتلك العبادات وبين ذلك بان الله تعالى لو قال ان كان زانيا فارجم

فقد جعل الزنا علة وجوب الرجم ولا شك ان تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول

اقول هذا لا يدفع الاشكال لان حاصله ان السبب المتجدد فى الصوم والصلوة

هو الوقت ووجوب الاداء المكرر لا يضاف الى الوقت حتى يكون تكرره بتكرره وانما

يضاف الى الامر وهو ليس بمتكرر فتعين اقتضاؤه التكرار ولا يدفعه العدول عن تسمية

الوقت سببا الى تسميته علة فالصواب فى الجواب ان يختار اضافة تكرر وجوب

الاداء الى الامر لا بمعنى ان الامر الواحد يدل على التكرار ويحتمل بل بمعنى ان الامر

بعتبر متوجها فى اول الوقت فى الصوم واخره فى الصلوة فبتكرر الوقت يتكرر توجه الامر

قوله بدليل وهو النية يعني انه اذا نوى كل الجنس احتمله وفيه نظر لان الاحتمال صلاحية اللفظ لان يراد به الغير كما مر فلا يجامعه النية ولحيث ان الاحتمال عوالله واده بالقوة والنية هي الارادة بالفعل فلا يجتمعان ولو علق قوله بدليل بمقدر تقديره ويقع عليه بدليل عطفا على قوله ويحتمل كله لا يدفع هذا النظر قوله فيحتمل مقتضى السوق ان المفرد يقع على الواحد اعتبارا فيحتمل وفيه نظر لان الاحتمال مع الوقوع قوله وقد اجمع اهل العربية قد اشتهر الخلاف في ان اسم الجنس هل هو موضوع للماهية مع وحده لا بعينها ويسمى فردا منتشرا ام هو موضوع للماهية من حيث هي قلت كيف يخفى على المص هذا الاشتهار لا كاشتهار الشمس في نصف النهار قوله فانه مفرد بهذا المعنى لكن كونه مفردا بهذا المعنى لا ينافي احتمال العدد فيجوز الافراد واحتمال العدد وانما ينافيه اي انما ينافي الافراد احتمال العدد لو لم يكن المصدر المفرد موضوعا للجنس فانه اذا كان موضوعا للجنس من حيث هو هو والجنس قد يتحقق في العدد فلا تنافي بين الافراد واحتمال العدد وهو ظاهر قوله والجواب ان المراد به الشق الثاني وهو مقابل المثنى والمجموع كما عرفت والمنع اي منع المنافاة بين الافراد واحتمال العدد مكابرة لمقتضى العقل فلا يسمع وقد تفطنت للجواب باختيار الشق الاول بناء على المذهب الاول في تحقيق

ويكرر التوجه بتكرر وجوب الاداء وسيأتي لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى والرابع

وهو مذهب عامة علمائنا رحمهم الله تعالى انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله مطلقا اي

سواء علق بشرط او قيد بوصف اولا بل يقع على اقل الجنس اي جنس الفعل وهو ادنى

ما يعد به مشتغلا لتعينه ويحتمل كله اي كل الجنس بدليل وهو النية لكونه كال المسمى

لتضمنه عليه لعدم اقتضائه التكرار وعدم احتماله له مصدر لا يحتمل محض العدد كالاثنين

في طلاق الحرة والثلثة وغيرهما من الاعداد في ساير الاجناس وذلك لان المصدر

مفرد والمفرد لا يقع على عدد بل على الواحد لتعينه بتيقن او اعتبارا اعني المجموع من

حيث هو مجموع فانه جنس واحد من الاجناس فيحتمل لكونه كال المسمى وههنا

ابحاث الاول انه ان اريد بكون المصدر مفردا انه موضوع للفرد فممنوع كيف

وقد اجمع اهل العربية على كونه موضوعا للجنس من حيث هو هو وان اريد ان لفظه مفرد بمعنى

انه ليس بمثنى ولا جمع فمسلم ولكنه لا ينافي احتمال العدد وانما ينافيه لو لم يكن موضوعا

للجنس الجواب ان المراد به مقابل المثنى والجمع والمنع مكابرة لان المراد بالاحتمال

ليس مجرد جواز اطلاقه عليه بل صحة استعماله فيه وارادته منه ولا يخفى على ذي مسكة

ان الموضوع للطبيعة من حيث هي هي لا دلالة له على العدد من حيث هو هو اذ لا دلالة

للعام على الخاص اصلا ولا دليل خارجا يدل عليه فلا يصح استعماله فيه قطعا الثاني انه

ليس ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق

يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو المط

اذ لا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل

الجواب انه يكون ذلك المفرد بمعنى كل فرد انما هو من اداة الاستغراق وكلامنا في

الجواب اثبات كليهما بتقييد الحد الاوسط بقيد الخلو عن اداة الاستغراق قوله الثالث معارضة

قوله فانه مخالف لاجماع اهل العربية فيه نظر عرفت قوله المحول بالرفع صفة اللفظ

في دفع ما يرد عليه من الابحاث وقد بقي ان هذا الدليل انما يفيد عدم الدلالة على التكرار بالمادة فلم لا يدل عليه بالصيغة

قوله هي المقارنة للارادة فلا دلالة ههنا كذلك على المصدر قوله وذلك اي اسم الفاعل الدال على المصدر كالسارق في قوله تعالى في سورة المائدة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما قوله اريد بها اي بالمصدر والثابت لانه السرقة المرة التي هي اقل الجنس ولا احتمال فيه نظر والصواب ان يقال ولا يريد بها الواحد الاعتباري فلا تقطع في قوله في الكرة الثانية الصواب في الكرة الثالثة للاجماع على قطع رجله اليسرى في الكرة الثانية طرسوسي

وكلامنا في المفرد العاري عنها فاين احدهما عن الآخر الثالث انه لو لم يحتمل العدد لما صح

تفسيره بمثل طلقي نفسك اثنين او صم ثلثة ايام او كل يوم ونحو ذلك واجيب بانا

لا نسلم انه تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمل مطلق اللفظ ولهذا قالوا الاذون بالصيغة ذكر العدد

في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلثا

واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء كذا ذكر شمس الائمة واعترض عليه بان

هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون اقترانه به تغييرا بل يكون تقريرا

وجوابه انه ليس المراد بكون الواحد موجبه انه موضوع له في اللغة فانه مخالف لاجماع اهل

العربية بل انه يستعمل عرفا في الجنس من حيث تحققه في ضمن الواحد ضرورة ان الاحكام

انما يجري عليه من حيث وجوده ولما كان الواحد ادنى ما يتحقق الجنس في ضمنه ولم

يوجد دليل على ازيد منه صار موجبه عرفا فيقتصر المتكلم على المصدر علم انه اراد موجبه

العرفي واما اذا زاد عليه العدد علم انه اراد معناه اللغوي المطلوع ولا شك ان تقييد

المطلق تغيير بل تبديل والى ما ذكرنا يشير عبارة المجيب حيث قال الى ما لا يحتمل مطلق

اللفظ اي اللفظ المطلق عن دلالة العرف وقرينة الاستعمال المحول على معناه اللغوي

وكذا اي كالامر في عدم اقتضائه التكرار وعدم احتماله له كل اسم فاعل دل عليه اي

على المصدر لغة به احتراز عن اسم فاعل جعل علما كالحارث والقاسم فان الدلالة

المعتبرة عندهم هي المقارنة للارادة لا التفات الذهن فقط وذلك كالسارق في آية

السرقة فان المصدر الثابت بلفظ السارق لما لم يحتمل العدد اريد به المرة ولا احتمال

بها للواحد الاعتباري اعني كل السرقات التي توجد منه لانه يؤدي الى انه لا يقطع يده وان سرق

الف مرة الا عند الموت وذلك باطل بالاجماع فبالمرة الواحدة لا يقطع الا يد واحدة فهي

حيث لا يجوز قطع غير اليمين في الكرة الاولى بلا خلاف

قوله نبه ان الحكم وهو القطع واحد في المطلق والمقيد وهما فاقطعوا ايديهما وقرئ فاقطعوا ايمانهما والحادثة وهي السرقة واحدة فيهما ايضا وفيه اي فيما اذا اتحد الحكم والحادثة يحمل النص المطلق نحو فاقطعوا ايديهما على النص المقيد نحو فاقطعوا ايمانهما اتفاقا بين الائمة والشافعي رحمه الله تعالى ترك مذهبه هنا بخلاف الاجماع اقول حاصله ان الشافعي لا يسلم وجود النص المقيد هنا حتى يحمل عليه النص المطلق فلم يلزمه ما ذكرت والله اعلم قوله وهو اما مطلق عن الوقت اه المشهور فيما بينهم ان التقسيم الى المطلق عن الوقت والمقيد به انما هو للمامور به والمصنف خالفه فجعله للامر فتدبر قوله لم يقيد المطلوب به اي لم يجوز اداء المامور به بوقت محدود ويكون الاتيان به اي بالمطلوب بعده اي بعد ذلك الوقت قضاء كما في الصلوة فانها اختص جواز ادائها بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به بعده اداء بل يكون قضاء فبهذا التقرير يندفع ما يتوهم ان المامور به فيه لا يوجد بدون الوقت فلا معنى لكون الامر مطلقا عن الوقت فتفطن قوله وقد لا يقتصر على ما ذكرنا بل يزاد عليه او يكون الاتيان به بعده غير مشروع كالصلوة

اما اليمنى او اليسرى او اعم منهما والاولى متعينة بالاجماع وبالسنة قولا وفعلا وقراءة

ابن مسعود رضه فاقطعوا ايمانهما والقراءات يفسر بعضها بعضا فلا يكون اليسرى والاعم

مرادا ضرورة فقول الشافعي رحمه الله ان الآية تدل على قطع يسرى السارق في الكرة الثانية يكون

ضعيفا قيل مع ان الحكم واحد والحادثة واحدة وفيه يحمل المطلق على المقيد اتفاقا اقول

انما لم يحمل الشافعي المطلق على المقيد بهنا لما سبق انه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة فلا يحمل

في مثل هذه الصورة وهو اي الامر اما مطلق عن الوقت وهو الذي لم يقيد المطلوب به

بوقت يكون الاتيان به بعده قضاء وقد يزاد او غير مشروع فعلى الاول يكون امر الحج مطلقا

وعلى الثاني موقتا واما صيام الكفارات والنذر المطلقة وقضاء رمضان فالاظهر انها من

نحو ما لا يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون مشروعا بعد ليكون موقتا

اقسام المطلق كما ذهب اليه صاحب المنار لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم

لا قيد له وعدها من الموقت تسامح مبني على التشبيه كالامر بالزكاة ونحوه اي الامر بصدقة الفطر

والعشر والكفارات والصحيح الذي عليه مشايخنا واكثر اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين

انه اي الامر المطلق لا يوجب الفور وهو لزوم الاداء في اول اوقات الامكان بحيث

يلحقه الذم بالتاخير عنه خلافا للكرخي منا وبعض اصحاب الشافعي والقائلين بانه يوجب

الامر التكرار لهم قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك حيث ذم ابليس لعنة الله تعالى

على ترك السجود في الحال مع كون الامر مطلقا فلو لم يكن للفور لما توجه الذم اليه واجيب

بان الامر ثم اي في الآية مقرون بالفاء في قوله فقعوا له ساجدين اقول قد منع

المحققون دلالة الفاء الجزائية على التعقيب للقطع بانه لا دلالة لقوله تعالى اذا نودي للصلوة

من يوم الجمعة فاسعوا الآية على انه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ فالوجه ان يقال توجه الذم

اليه يجوز ان يكون لظهور دليل العصيان فيه حيث خالف جمهور المخاطبين بالامر المتناول له

قوله مبني على الظاهر من تعلقها بالوقت وهو النهار وان لم يكن قيدا قوله والكفارات او المالية ولا ...

قوله ما منعك ان لا تسجد ذهب الجمهور الى ان لا صلة وحرف الجر المحذوف كلمة عن والمعنى ما منعك عن السجود

٢٥

قوله يجوز ان يكون اه قد يقال مثل هذا الاحتمال لا يقدح في الاستدلال بالظهور قوله او يقال ان ذلك اي الامر بالسجود لآدم عليه السلام امر مقيد بوقت معين بدليل قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين وكلامنا في الامر المطلق عن الوقت ولم يوجد اي الامتثال والسجود فيه اي في ذلك وهو وقت التسوية والنفخ فيه من روحه فلهذا توجه الذم اليه وقد يقال هذا عين الجواب الذي رده اولا فتبصر طرسوسي

او يقال ان ذلك امر مقيد بوقت معين ولم يوجد فيه فلا دلالة صح

ولهم ان فيه علم المطلوب ولنا ان الفور امر زائد ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف

التراخي بمعنى عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فانه لا يحتاج الى القرينة بعد الاصل

وايضا صح ان يقال افعل الساعة او بعد ساعة او بعد يوم فلو كان الامر المطلق للفور

لكان الثاني والثالث تناقضا والاول تكرارا واعترض بتجويز ان يكون الاول

بيان تقرير والاخيران بيان تغيير واجيب عن بيان التقرير بانه لو كان كذلك لبقي على

اطلاقه كما كان قبل التقييد بالساعة اذ ليس بيان التقرير الا تاكيد السابق بالاحق

واتفاق الاجماع على ان افعل مطلق وافعل الساعة مقيد مما يكذبه اقول ان اريد الاطلاق

لفظا فمسلم لكنه غير مفيد وان اريد معنى فلا يسلم القائل بالفور فكيف يصح دعوى الاجماع

بلا خلاف بينهما اي بين ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى وذهب الكرخي وجماعة من

مشايخنا الى انه يوجب الفور عند ابي يوسف خلافا لمحمد والصحيح انه لا خلاف بينهما

بينهما والخلاف الواقع بينهما في الحج انه هل يجب على الفور كما ذهب اليه ابو يوسف او على

التراخي كما ذهب اليه محمد ابتداء كما سياتي بيانه وكونه ابتدائيا اما لعدم الوفاق

على ان الامر المطلق للتراخي وامر الحج مطلق كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام ومن تبعه او لعدم

الاطلاق بل التقييد بالوقت كما ذهب اليه الامام شمس الائمة السرخسي حيث

قال من اصحابنا من جعل هذا الفصل على الخلاف المعروف بين اصحابنا في الحج

وهو كون الامر المطلق المطلق للفور

انه على الفور ام على التراخي قال رحمه الله تعالى عندي ان هذا غلط من قائل الامر ام التراخي

باداء الحج ليس بمطلق بل هو موقت باشهر الحج وهي شوال وذو القعدة وعشر

من ذي الحجة واما مقيد به اي بالوقت وقد مر معناه ولما كان تقسيم المقيد

من حيث هو مقيد الى الاقسام باعتبار القيد قسم وهو اي ذلك الوقت اما

قوله بل هو موقت باشهر الحج قد يقال ان التعلق بالوقت داخل في مفهوم الحج كالنهار في الصوم ومثل هذا القيد لا يكون موقتا كما عرفت قوله القيد الى ستة اقسام بعضها قيد حقيقة وبعضها تسامحا فقال صح قوله مر معناه وهو الامر الذي قيد المطلوب به بوقت يكون الاتيان به بعده قضاء وقد يزاد او غير مشروع طرسوسي

قوله اما ظرف للمؤدى ... من الاركان المخصوصة والاداء اخرجها من العدم الى الوجود في الوقت قوله اذا اكتفي على القدر المفروض وصل
... بالباء كما فعل بعد اسطر قوله اي لان يكون الفعل اداء الظاهر الفعل ههنا هو المعنى المصدري
... عن المكان المادي وظاهره انه لا يستلزم شرطية للاداء فلا تغفل قوله ومعنى سببية لها اي لوجوبها
... بين الاوقات والعبادات حتى يصلح السببية قوله قلنا حاصله ان المراد بالحكم هو ما ثبت بالخطاب
قوله مبتدا وخبره علته قوله المحاط غير المسبب لان المحاط هو المؤدى والمسبب نفس الوجوب
ان المحاط غير المسبب لكنه اي المحاط يستلزمه اي لا يوجد بدون الوجوب فاذا كان الوقت سببا للوجوب

ظرف للمؤدى المراد ما يفضل من المؤدى اذا اكتفي على القدر المفروض وشرط للاداء
اي لان يكون الفعل اداء لا قضاء فان قيل ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطيته للاداء
فلا حاجة الى ذكرها قلنا ان اريد بالمؤدى نفس الفعل مع قطع النظر عن وصف
الاداء فلا استلزام قطعا لتحققه بعد الوقت وان اريد بالمؤدى من حيث هو المؤدى
فاللزوم مسلم لكنه غير بين حتى يستغنى عن ذكره وسبب لنفس الوجوب لا الوجوب
الاداء فانه ثابت بالخطاب كما سيأتي ان شاء الله تعالى كوقت الصلوة فانه ظرف لها
لفضله عنها اذا اكتفي بالقدر المفروض وشرط لادائها لتوقفه عليه مع عدم دخوله في
ولا تأثيره في وجوده وسبب لوجوبها وقد ذكر له ادلة اقواها قوله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس فان الاصل في اللام كونها للتعليل دون الوقتية ومعنى سببيته لها انه
الموجب الحقيقي وهو الله تعالى رتب الحكم عليه لظهوره مع كون العبادة شكر النعمة الصلوة
الوجود فيه ونعم اخرى متوالية فيه كترتيب سائر الاحكام على امور ظاهرة مناسبة
تيسيرا كالملك على الشرى والحل على النكاح ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة الينا
مضافا الى هذه الامور وهذه مؤثرة فيه بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق فان قيل الحكم
اي الملك في الشرى والحل على النكاح وايجاب الصلوة على الوقت ونحو ذلك
قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا القديم هو الايجاب الازلي والوقت ليس بمؤثر فيه
وانما يؤثر فيما يترتب عليه بحسب التعلق كالوجوب مثلا وهو حادث فلا اشكال
قوله ولمنافاة الظرفية للسببية علة لقوله قلنا قدمت عليه اي لكون الظرفية كل الوقت
للمؤدى منافية لسببية الوجوب قلنا السبب للوجوب جزء من الوقت لا كله ووجه
المنافات ان ظرفية الوقت يقتضي الاحاطة وسببية التقدم وقد ثبت الاول لان الكلام
في الاداء لا القضاء فانتفى الثاني فان قيل المحاط غير المسبب فلا منافاة قلنا نعم لكنه يستلزمه

ثم ذلك الجزء لا يجوز ان يكون اه نقل عنه المنفي تعيين اول الوقت للسببية لا سببية مطلقا فلا ينافي قوله السبب هو الجزء الاول واما قوله سواء وليه الشروع
اولا فقيد للمنفي لا للنفي فلا يرد ان الجزء الاول اذا قارنه الشروع تعين للسببية فكيف يصح هذا التعميم انتهى انتكى قوله على من صار اهلا لها
بعده بالاسلام والعقل او البلوغ او الطهارة عن الحيض والنفاس بعده اي بعد الاول الوقت قوله ولانتفائها علة لقوله قلنا قدمت
عليه قوله ثم ان وليه الشروع تقررت فيه عبارة الشريف العلامة قدس سره في تقرير مذهبنا في حاشية شرح مختصر الاصول
هكذا فان اقترن به الفعل استقر عليه السببية والا انتقلت الى الجزء الثاني هذا وهي صريحة في اعتبار المقارنة
وعدم وجوب وقوع الشروع بعد ذلك الجزء فتبصر طرسوسي

يستلزمه اولا الاداء قبل الوجوب بلا خلاف ثم ذلك الجزء لا يجوز ان يكون اول
الوقت على التعيين سواء وليه الشروع اولا والا لما وجبت على من صار اهلا لها بعده
واللازم باطل بالاجماع ولا الاخر على التعيين والا لما صح الاداء في الاول لامتناع
التقدم على السبب وقد عرفت انه لا اداء قبل الوجوب واذا لم يتعين الجزء الاول
ولا الاخر ظهر ان السبب هو الجزء الاول وان لم يتعين للسببية لسلامته عن
المزاحم اذ المعدوم لا يصلح ان يكون معارضا للموجود ولصحة الاداء بعده ولو لم يكن سببا
لما صح ولانتفائها اي المنافات في حق القضاء بسبب انتفاء ظرفية الوقت
له قلنا هو ان السبب في حق القضاء الكل اي كل الوقت ثم اي بعدما كان السبب
هو الاول ان وليه اي ذلك الجزء الشروع بان يقع اول الشروع بعد ذلك
الجزء خلافا للشافعية فان المقارنة به تعتبر عندهم فان فرضنا تقارن اول الصلوة
باول جزء من الوقت صحت عندهم لا عندنا لوجوب تقدم السبب على المسبب فان قيل
التقدم الذاتي كاف في السببية قلنا بعد تسليم الرواية هو امكان ان لا يقدم جزء
لا يتجزى ان معنى سببية الوقت كما عرفت كون العبادة شكر النعمة الوجود فيه ومن
لوازم الشكر سبق النعمة تقررت اي السببية فيه اي في الجزء الذي وليه الشروع والا
اي وان لم يليه الشروع تنتقل اي السببية عن ذلك الجزء طلبا لذلك الانتقال
بالترتيب اي بان يكون الى الثاني ثم الى الثالث ثم وثم فان قيل الانتقال من خواص
الجواهر فلا يتصور في الاعراض والامور الاعتبارية قلنا قد ثبت في قواعد الشرع ان
الامور الشرعية لها حكم الجواهر فيجري فيها الانتقال ونحوه كالملك وغيره الى جزء متعلق
بتنتقل يليه هابعده اي ما بعد ذلك الجزء التحريمة منصوب مفعول يلي وانما اقتصر

قوله بعد تسليم الرواية لم يظهر لي معنى قوله طرسوسي

قوله ولا شك ان توهم الامتداد انما يكون بعد الشروع فيه نظر لا يخفى وقد ذكر العلامة البخاري في شرح اصول فخر الاسلام اذ ظاهر المذهب انتقال السببية الى الجزء الاخير ولو لم يسع التحريمة والشروع ويؤيده تقريرات المتون القديم ولا ارتياب في ان ذلك لايجاب القضاء وحصر فقط فلا تغفل قوله ما ذكر في الطريقة او طريقة الخلاف من ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت واتم بعد خروجه كان اداء لا قضاء اقول ذلك في غير الفجر والجمعة طرسوكو.

الانتقال على هذا الجزء ليتاتى الشروع في الوقت اما لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره

ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء

واما لما سياتي ان توهم امتداد الوقت بوقف الشمس كاف في ايجاب القضاء

ولا شك ان توهم الامتداد انما يكون بعد الشروع خلافا لزفر رح فان الانتقال

ينتهي عنده الى جزء لا يسع ما بعده الا فرض الوقت لان الانتقال الى ما بعده يؤدي

الى تكليف بالمحال واجابوا عنه بانه انما يؤدي اليه لو كان المطلوب عين ما كلف به

وهو الاداء ولكن سلمنا انما اذا كان المطلوب تحقق الوجوب في الذمة ليلزم القضاء

فلا قال صاحب التنقيح ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب

القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء

حاصل ههنا لان القدرة التي يشترط لوجوب العبادات متقدمة هي سلامة

الاسباب والآلات فقط وهي حاصلة ولا يشترط القدرة التامة الحقيقية

لانها مقارنة للفعل لان العلة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم

تخلف المعلول عن علة التامة فيه بحث اما اولا فلانه مناقض لما قال في الفصل

يلي هذا الكلام ان تضيق الوقت عن الواجب غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق

الا لغرض القضاء واما ثانيا فلان الوقت لكونه شرطا للاداء آلة له وسلامته ان

يكون بحيث يمكن ان يتوصل به اليه بتاديته فيه اذ لا معنى لسلامة الالة الا صحة

التوصل بها الى المطلوب ولا يخفى ان هذا الوقت لا سلامة له بهذا المعنى فالطريق

في التسليم ان يختار ما ذكر في الطريقة فيعتبر تفريع على انتقال السببية الى الجزء

الاخير حدوث الاهلية اي اهلية المكلف لاداء ما كلف به كالاسلام

صح
قال التفتازاني يلزم على قول علمائنا احد الامرين اما عدم توجه الخطاب حال تضيق الوقت او توجيهه مع انتفاء السبب لانه بعد القول بانتقال السببية الى الجزء الاخير اما ان يكون الاداء مستحقا عليه في الجزء السابق عليه او لا فعلى الاول يلزم الثاني وعلى الثاني يلزم الاول وكلاهما محذور ويمكن ان يجاب عنه بالتزام الاول اجماعا فما يؤدي اليه ايضا يكون كذلك ولا يلزم المحذور لاستغناء البقاء عن السبب الشيء الاول ولا يلزم المحذور في حال ابتداء الخطاب فلا يستغني عن السبب

بعد تضيق الوقت يكون اداء لا قضاء ... والاتمام ...

والبلوغ

قوله ونحو ذلك من العقل والكفارات والاقامة قوله وقد عرفت جوابه من ان المطلوب تحقق الوجوب في الذمة ليلزم القضاء فامتناع الاداء لا يوجب امتناع القضاء ودليله عين دليل زفر وجوابه عين جوابه قوله على اتصاله بان يليه على ما ذكره قوله فانك قد عرفت قالوا دل النص على ان الاصل سببية كل الوقت وللمنافاة بينها وبين ظرفيته وجب تاويل النص وصرف السببية الى اجزاء الوقت فاذا خلا الوقت عن الاداء اصلا ارتفعت الضرورة الداعية الى التاويل والصرف من الكل الى الجزء فجعل كل الوقت سببا فنقض للزق بين تقريره وتقريرهم طرسوكو.

والبلوغ وانقطاع الحيض ونحو ذلك فيه اي في ذلك الجزء من الوقت

حتى اذا اسلم او بلغ او طهرت فيه يجب عليهم القضاء ويعتبر زوالها اي

زوال الاهلية فيه ايضا كرد من مقابلات ما ذكر حتى اذا كان المكلف اهلا للاداء

الى هذا الوقت فزالت بان جن او ارتد والعياذ بالله او حاضت لا يجب

عليه القضاء خلافا لزفر في الاول فان السببية لما لم تنتقل عنده الى هذا الجزء

لم يعتبر الاهلية الحادثة فيه فلم يحكم بوجوب القضاء على الاصل فيه لان امتناع

الاداء اوجب امتناع القضاء وقد عرفت جوابه وخلافا للشافعي في الثاني

وكذا في الاول على قول ودليله عين دليل زفر رحمهما الله تعالى اما وجه الخلاف في

الثاني فهو ان وجوب الاداء في العبادات البدنية لما لم يغاير عنده نفس الوجوب

وقد وجدت في اول الوقت بالاتفاق وجد وجوب الاداء فيه ايضا فتقرر

الواجب في الذمة بتوجه الخطاب وبعد تقرره لا يزول بزوال الوقت

بالاجماع وجوابه منع توجه الخطاب ومنع تقرر الواجب في الذمة فانه انما

يتقرر بتقرر السببية في الوقت ثم لما بين اصل السبب اراد ان يبين ما تقرر

عليه السببية فقال وتتوقف تقررها اي تقرر السببية في الجزء سواء كان

هو الجزء الاول او الجزء الذي لا يسع ما بعده الا التحريمة او ما بينهما من الاجزاء على

اتصاله اي اتصال الشروع بذلك الجزء ويتوقف تقررها في الكل على انتفائه

اي انتفاء الشروع في الوقت فانك قد عرفت ان السبب الاصلي هو الكل

وانما انتقل الى الجزء لضرورة المنافات فاذا خلا عن الشروع فيه ارتفعت

الضرورة وتقرر فيه السببية ويعتبر في كمال الواجب ونقصانه وصف

قوله ما تقرر فيه السببية مرفوع في المتن مجرور في الشرح قوله اى تأدية الواجب اى تحصيله والخروج عن عهدته فيتناول القضاء
وبه يظهر جهة التفريع الآتي قوله يعني المتبادر من قوله ويتبعها التادية ان ما وجب كاملا يؤدى كاملا لا ناقصا وما وجب ناقصا
يؤدى ناقصا لا كاملا قوله ما سبق من ارتفاع الضرورة الداعية الى انتقال السببية من الكل الى الجزء قوله فلا يقضى العصر الغاية
في واحد منها ولو كان شروعه فيه قبله كما لا يقتضي غيره اى غير الواجب ايضا تاكيد للتشبيه المستفاد من الكاف لا تشبيه للمشبه بالمشبه به فيه اى
واحد منها من تلك الاوقات الثلثة قوله فاندفع بهذا التقرير الذي اخذه من كلام الامام شمس الائمة السرخسي ما يقال بقاؤه ووجه الاندفاع
ظ لا يخفى ولا حاجة الى ان يقال كما لا حاجة الى ان يقال
ان السبب كامل من وجه ناقص من وجه فيكون الواجب كذلك
فلا يتادى ناقصا من كل وجه مع انه ليس بمستقيم

ما تقرر فيه السببية وحاله فان كان كاملا كان الواجب كاملا وان كان ناقصا
كان ناقصا ويتبعها اى بكمال الواجب ونقصانه التادية اى تادية الواجب كمالا
ونقصانا يعني ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا وما وجب ناقصا يؤدى ناقصا
فلا يقضى تفريع على ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا اى اذا لم يؤد ناقصا ما وجب
كاملا فلا يقضى العصر في الوقت الناقص من الاوقات الثلثة وقت الطلوع
والغروب والاستواء لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان
السبب كله ما سبق وهو كامل لا نقصان في نفسه لانه ليس الا من التشبيه
بعبادة الشمس فان عبدتها يعبدونها في هذه الاوقات فاذا خرج بلا عبادة فيه لا
يحصل ذلك النقصان فيجب به كاملا فلا يؤدى ناقصا فلا يقضى العصر في واحد
منها كما لا يقضى غيره ايضا فيه فاندفع بهذا التقرير ما يقال ان السبب وهو كل
الوقت ناقص لنقصان البعض فينبغي ان يجوز القضاء في الناقص ولا حاجة الى
ان يقال ان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب بالقضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح
على الاقل الفاسد ويفسد الفجر بالطلوع تفريع ثان على ما ذكر والفرق بينهما
ان السبب الكامل في الاول كل الوقت وفيها بعضه يعني ان ما وجب كاملا
اذا لم يؤد ناقصا يفسد اصل الفجر عند محمد وفرضيته عندهما بطلوع الشمس لان
ما قبل الطلوع وقت لا نقصان فيه اصلا فبالشروع فيه يجب الاداء كاملا فاذا
طلعت في اثناء الاداء خرج الوقت الكامل ودخل الناقص فلم يصح الاداء لان ما
وجب كاملا لا يؤدى ناقصا لا عصر يومه في وقت الاحمرار بالغروب تفريع
على وجب ناقصا يؤدى ناقصا يعني ان ما وجب ناقصا اذا ادى ناقصا لا يفسد

عصر بداء به

قوله اى لم يحكم مشيرا الى ان قوله لم يفسد من الافعال قوله بالقياس على الثاني فالاصل هو العصر والفرع هو الفجر وحكم الاصل عدم الفساد بخروج
الوقت والعلة وقوع اوله في الوقت وهو مشترك بينهما فيتعدى الحكم المذكور الى الفرع فلا يفسد الفجر بالطلوع وهو المط قوله قلنا الاول
قياس مع الفارق وفي تقريره طريقان الاول انا لا نم ان العلة هي مجرد وقوع اوله في الوقت وانما هي وقوع اوله في الوقت الناقص او وقوع اوله في الوقت
مع وقوع آخره في وقت الصلوة في الجملة او مع خروج آخره عن الكراهة ولا شك في عدم اشتراكها بين الاصل والفرع وهو ظ الثاني انا سلمنا ان العلة
مجرد ما ذكرت وانه مشترك الا انه في الفرع ما نعا من ايجاب الحكم وهو عروض الفساد على الكامل والخروج الى الوقت المهمل او الدخول في الكراهة
ولا شك في عدم تحققه في الاصل فلا يتم القياس وهو ظ قوله والثاني قبل النهى حديث ابى هريرة خاص وحديث النهى عن الصلوة في الاوقات
الثلثة عام وتحقق ان العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم
وان قال الشافعي بان الخاص يخصصه مطلقا وقد يجاب
بان المراد بالحديث بيان الوجوب باداء ذلك جزء من الوقت
على ما في التقرير

عصر بداء به في وقت احمرار الشمس ثم طرأ على الاداء غروبها لانه لما بدأ به
في وقت الناقص وجب ناقصا فيؤدى كذلك فقوله بالغروب متعلق بلا يفسد
المتقدم الشافعي لم يفسد الاول اى لم يحكم بفساد الفجر الذي طرأ عليه الطلوع
بالقياس اى بسبب قياس الفجر على الثاني اى العصر وحديث ابى هريرة رضي الله عنه
وهو قوله عليه الصلوة والسلام من ادرك ركعة من الصبح قبل ان يطلع الشمس فقد ادرك
الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر قلنا
في الجواب عن جواب دليل الشافعي الاول اى قياس الفجر على العصر قياس مع الفارق
من وجوه الاول ان قبيل الطلوع لخلو العبادة فيه عن التشبه كامل فيفسد ما
التزم فيه باعتراض الفساد عليه وقبيل الغروب ناقص فلا يفسد ما التزم فيه
بعروض مثله الثاني ان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر الثالث
ان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها والثاني اى حديث ابى
هريرة قبل النهى عن الصلوة في الاوقات الثلثة صرح به الامام الطحاوي في معاني
الآثار ونقض ما فهم من قولنا ويتبعها التادية ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا
بالممدود اى بالعصر المشروع فيه في اول الوقت الممدود منه الى ما بعد تغير الغروب
فانه وجب كاملا وقد ادى ناقصا مع صحته اتفاقا ورد هذا النقض بان الفساد
المبني على مثله اراد بالفساد المبني الفساد الحاصل بمقارنة الغروب وبمثله الفساد
الحاصل بالاحمرار اللازم صفة مثله للعزيمة فان شغل كل الوقت بالعبادة عزيمة
ولا شك ان الآتي بها لا يتخلص عن فساد الاحمرار وكراهته وهو معنى اللزوم عفو فانه
بخلاف الفساد الطارئ على الكامل كما في الفجر فان جميع اجزاء وقته كامل لا فساد فيه

قوله واقول هذا الرد لا يدفع النقض واقول محصول الرد ان ذلك الفساد لما جعل عفوا لم يكن نقصانا فلم تأدية ما وجب كاملا بالنقصان وهو ط
قوله ويخرف رد النقض حاصله منع وجوبه كاملا وحاصل الاول منع تأديته ناقصا فالاولى عكس الترتيب قوله ويمكن دفعه عنوان التمريض
لضعف قلبه لا لضعف جوابه اذ لا شك لاحد في قوته والله الموفق لعصمته بحوله وقوته قوله وليس الثاني صادقا فليس المقدم كذلك وهو المط
قوله تقديما للمشروط على الشرط بل ادخالا للمشروط فيما بين اجزاء الشرط تدبر قوله ثم ينتقل الى الثاني لا داعي الى اعتبار الانتقال
في الشرطية بخلاف السببية اذ الاصل في السبب هو الاتصال على ما نظر في التقرير ولهذا جزم صاحب التلويح بان الشرط هو الجزء الاول من الوقت فتفطن
قوله تفصيل وازالة بيان لوجه تصوير الحكم حكمه اما قوله قد اضطرب في تحقيقه كلام القوم حتى ان بعض الحنفية انكر الفرق وبالغ في الانكار وادعى
ان استحالته غنية عن البيان واورده تنبيها لا ازالة الخفاء عن
بعض الاذهان بان الصوم مثلا هو الامساك وهو نفس اداء
اذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا
فعلين الامساك واداء الامساك وهكذا في كل فعل وهذه
مكابرة [illegible] طرسوسي

اصلا حتى يثبت حكما للعزيمة ويبنى عليه الفساد بالطلوع فيعني واقول هذا الرد لا يدفع
النقض بالعصر على تلك المقدمة كما لا يخفى بل يقويه لانه يفيد وجه صحة العصر الواجب كاملا
المؤدى ناقصا وقيل في رد النقض ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب للكل
هو الجزء الذي قبل الشروع فيه بل كل اى كل جزء من الوقت سبب لكل اى لكل جزء من
الصلوة تلاقيه فالجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص
واجيب عن هذا الرد بانه وان دفع النقض بالعصر لكنه لا يدفع الاشكال بالفجر الفاسد
فانه يقتضي صحة الفجر ايضا ويمكن دفعه بان الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالطلوع وجب
بسبب كامل فلا يؤدى ناقصا بخلاف العصر كما سبق واورد على ما يفهم ايضا من
قولنا ويتبعها التأدية ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا ان الاهل في الجزء الاخير
من وقت العصر كمن اسلم فيه مثلا لا يقضيه اى العصر ناقصا في الوقت الناقص وقد
وجب فيه فلو كان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا لجاز اداؤه كذلك وليس
فليس ورد هذا الايراد بانه اى عدم قضائه ناقصا بعد تسليمه لذات الوقت يعني انا لا
نسلم اولا عدم قضائه ناقصا فان جواب المسئلة غير مروي عن السلف فيحتمل
ان يكون جائزا سلمناه لكن صورة النقض ليست مما وجب ناقصا حتى يجوز قضاؤه
ناقصا بل هي مما وجب كاملا لما سبق ان ذات الوقت لا نقصان فيه وانما هو من الشبهة وقد
عرى عنه هذا الوقت فلا نقصان فيه ولا في سببه فلا يقضى ناقصا والشرطية كالسببية
الا في الانتقال الى الكل يعني ان البحث المذكور في الجزء والكل باعتبار السببية آت
فيها باعتبار الشرطية لان الوقت شرط للاداء كما عرفت ولا يجوز ان يكون كل الوقت
الاشتغال والا لكان الاداء في الوقت تقديما للمشروط على الشرط وذلك باطل فلابد

مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان وصار كسائر الاوقات في حق ما يرجع الى الايجاب [illegible]

اعلم ان الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان نفس الوجوب هو اشتغال ذمة المكلف بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به ولا بد من
سبق حق في الذمة وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها
هو وجوب الاداء وكذا في المال لزوم المال في الذمة نفس الوجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق هو وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة شيء آخر مثلا
من اشترى شيئا يثبت الثمن في الذمة فهو نفس الوجوب واما لزوم الاداء فانما يثبت عند المطالبة بناء على اصل الوجوب بيانا
الافتراق بينهما في المال بحسب الوجود اما بيانه في البدن فان القضاء يجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم لعدم الخطاب
اما في الاولين فلان الخطاب من لا يفهم لغو واما في الاخيرين فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام اخر يعني ان وقوع الحالة المخصوصة التي
هي الصلوة او الصوم

انه يجعل الشرط بعضا منه والجزء الاول متعين لعدم المزاحم ثم ينتقل الى الثاني
وهلم جرا الى الجزء الاخير كما في السبب الا انه لا ينتقل منه الى الكل لانه شرط للاداء وقد
فات فلم يبق حاجة الى اعتباره واما وجوب الاداء فتفصيل للمجمل الواقع في ذهن
السامع من قوله في اول البحث وسبب لنفس الوجوب ان سبب وجوب
الاداء ماذا وازالة لتردده في ذلك فسببه الخطاب اى اللفظ الدال على تعلق
المطلب بالفعل فان قيل ما الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء قلنا قد
اضطرب في تحقيق كلام القوم والاقرب ما افاده بعض الافاضل ان نفس الوجوب
هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان ما بعد وجود السبب ووجوب الاداء لزومه
في زمان مخصوص بعد وجوده فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر بعد وجود السبب ان
يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن
عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال واعلم ان جمهور مشايخنا ذهبوا
الى ان الصلوة تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعي
والجبائي من المعتزلة خلافا لما يقوله شرذمة من الشافعية ان الوجوب متعلق
باول الوقت وفي الآخر قضاء والعراقيون من اصحابنا ان الصلوة تجب بآخر
الوقت وفي الاول موقوف او نفل يسقط به الفرض لكن الخلاف بيننا وبين الشافعي
والمعتزلة بوجه آخر وهو ان صحة الصلوة في اول الوقت عندهم لكون الخطاب
متوجها فيه الى المصلي على سبيل التوسعة والتخيير كان الشارع قال له اد الصلوة
في هذا الوقت اما في اوله او وسطه او آخره كيف شئت وعند علمائنا رحمهم الله تعالى
صحة الصلوة في اوله لانعقاد سبب وجوبها لا لتوجه الخطاب لانه انما يتوجه عندهم

في آخر الوقت انه لم يوجد الشروع لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات
في الوقت لا شيء عليه وفي حال الشروع انه وجد صرح به في التلويح وغيره ولهذا قلت
المتوجه عنده اي آخر وقت يسع ذلك الآخر من الوقت الفرض ولا يزيد عليه او
الخطاب المتوجه عند الشروع في اي جزء كان من الوقت فان قيل هل يتوجه
اذا ضيق الوقت بحيث لا يسع الا قدر التحريمة بان حصلت الاهلية فيه قلنا قد
اختلف فيه فقيل لا يتوجه لانه تكليف بما لا يطاق فلا وجوب اداء وان وجب
نفس الوجوب وقيل يتوجه لان وجوب القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان
قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات
وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي توهم ثبوت القدرة فههنا يتحقق وجوب الاداء
على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم امتداد الوقت بوقف الشمس
كما تحقق في حق النائم بتوهم حدوث الانتباه صرح به فخر الاسلام في شرح المبسوط
ويمكن ان يقال يتوجه الخطاب للاداء حقيقة بناء على ما ذكر في الطريقة كما سبق

وحكمه اي حكم هذا القسم المقيد بالوقت اشتراط التعيين في النية
فان الوقت لما كان متسعا شرع فيه غير ما وجب فيه فلا بد من تعيينه ليمتاز
بما عداه ولا يسقط ذلك التعيين وان ضاق الوقت بحيث لا يسع الا الفرض
لان ما ثبت حكما اصليا اعني وجوب التعيين بناء على سعة الوقت لا يسقط
بالعوارض وبتقصير العباد كذا قال فخر الاسلام وشمس الائمة رحمهما الله فعلى هذا القول
بتقصير العبد بالتأخير الى حيث يسع فيه فرض الوقت مع ان له ولاية ذلك

ولا يخفى ان عدم سقوط التعيين عند ضيق الوقت لا يحتاج الى هذا التكلف لان المعنى
الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق اقول ان اريد
بالولاية الشرعية جواز الاداء على وجه الكمال فمم وان اريد مطلق الجواز فسلم لكنه
لا ينافي التقصير كالصلوة منفردا في وقت الاحمرار وقوله اللهم الا ان يقال الخ ضعيف
لانه يقتضي ان يعد من ادى المكتوبة في اول الوقت او وسطه واكتفى على قدر المفروض مقصرا
بسبب ترك العزيمة وهو باطل بالاجماع وقوله ولا يخفى الخ اضعف منه لان المقصود
بهذا الكلام دفع ما يتوهم ان الوقت اذا ضاق يكون معيارا فينبغي ان ينبني صحة الفرض فيه ولا
يحتاج الى التعيين كايام رمضان فالقول في دفعه ان المعنى الموجب للتعيين عند السعة
تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق مصادرة على المطلوب فالصواب ان المراد
بتقصير العبد تضييقه الواسع بحيث يحتمل ان يقع بعض الفرض خارج الوقت
احتمالا راجحا فان مراعاة وقت لا يسع الا الفرض كالممتنع عادة او التقصير بالنظر الى
الى العصر فان التضييق مطلقا لو كان سببا لسقوط التعيين لكان سببا في العصر ايضا
والتأخير فيه الى ذلك الوقت مكروه بالاجماع فيكون تقصيرا وحكمه ايضا عدم
التعيين اي عدم تعين المؤدى الا بالاداء اي لا بالقول حتى لو قال عينت هذا الجزء
ولم يشتغل بالاداء لا يتعين بل له الاداء في غيره لان الشارع لم يعين جزءا بل خير العبد
العبد فلو ثبت له ولاية التعيين قولا لشارك الشارع في وضع المشروعات لان تقييد
المطلق نسخ بخلاف التعيين بالاداء لانه من ضرورة الامتثال بالامر وفي ضمنه
فلا فساد فيه فان قيل ما الفرق بينه وبين ما اذا جنى العبد جناية يتخير فيها المولى
بين الدفع والفداء فاختار الفداء وعينه قولا حيث يجوز قلنا المقصود في حقوق

قوله اما معيار لـه عطف على قوله اما ظرف فالقضية اعني قوله وهو اما ظرف واما معيار حملية مرددة المحمول لا منفصلة فافاده في الشرح هناك بعد اما من قوله ذلك الوقت ليس بذلك فاحسن التدبر ومعنى العبارة مساواته للفعل كما اشار اليه بقوله لانه قدريه اه وسيصرح به قوله وعرف من المعرفة لا من التعريف كما وهم قوله وشرط لادائه لان يكون الفعل اداء لا قضاء كما عرفت قوله وفي هذه الوجوه من الانظار اه اما الاول فلان الاية لو دلت على السببية فانما تدل على سببية شهود الشهر للامر بالصوم والمقصود سببية الوقت لوجوب الصوم واما الثاني فلجواز ان يكون نسبة الصوم اليه نسبة الشيء الى شرطه كنسبة الصدقة الى الفطر وليس الفطر سببا للصدقة بل السبب الرأس واما الثالث فلانه لا شك في توجيه الخطاب ونوع تجويز التاخير الى عدة من ايام اخر وكل ذلك ظاهر لا يخفى والجواب ان هذه امارات يحصل بمجموعها اليقين بسببية الوقت لنفس وجوب الصوم تقطع بعض منها احتمال البعض الآخر وبيانه ان الاية دلت على سببية ما هناك ونسبته الصوم

الله تعالى هو الفعل والمحل تابع له وفي حقوق العباد هو تعيين المحل حتى يتمكن صاحب

الحق من الاستيفاء والتعيين يحصل بالقول كما يحصل بالفعل فكان القول محققا

غرض صاحب الحق كالفعل ولذا جاز التعيين به ثم لما فرغ من النوع الاول من الوقت

شرع في الثاني فقال واما ذلك الوقت معيار اداء للمؤدى لانه قدره حتى

ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه وعرف به كما يعرف مقادير الاشياء بالمعيار وشرط

لادائه كما سبق في الظرف وسبب لوجوبه كايام رمضان عند الاكثر من علماء

الاصول فانها معيار للصوم وشرط لادائه وذلك ظاهر وسبب لوجوبه

لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان الاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة

للخبر عند صلاحها لها على ان الاظهر ان من ههنا شرطية فيكون ادل على السببية ولنسبة

الصوم اليها وصحة الاداء فيها للمسافر ونحوه مع عدم الخطاب وفي هذه الوجوه من

الانظار ما لا يخفى على اولى الابصار والشهر عند البعض وهو شمس الائمة السرخسي

فانه ذهب الى ان المعيار والشرط والسبب هو الشهر مطلقا لا الايام خاصة

اما شرطية وسببيته فستظهران مما سيأتي واما معياريته فلانها عبارة عن كون

الوقت بحيث لا يفضل عن اجزائه شيء يسع غير الواجب من جنسه وهو معنى عدم

الزيادة والنقصان فلا ضرر في بقاء بعض الاجزاء وهو الليل فاضلا لانه ليس

بمحل للصوم وانما ذهب اليه لظاهر الاية السابقة اعني قوله فمن شهد منكم الشهر

فليصمه فانه دلالتها على سببية الشهر مطلقا اظهر من دلالتها على سببية الايام وظاهر الحديث

وهو قوله عليه السلام صوموا لرؤيته فان المراد بها شهود الشهر بمعنى الحضور فيه

حقيقة اجماعا ولهذا اي لسببية الشهر مطلقا جاز النية للصوم في الليلة

قوله ولظاهر الاية ويجوز ان يكون المعنى فمن شهد منكم ايام الشهر بقرينة فليصمه قوله ولظاهر الحديث ويجوز ان يكون المراد بالرؤية شهود ايام الشهر على قياس ما عرفته قوله ولهذا جاز النية فيه ان جواز النية بالليل انما باعتبار ان الليل تابع للصوم في حق النية ضرورة تعذر اقتران النية باول جزء الصوم الذي هو شرط على ما عرفت شرف فاقيمت النية بالليل مقام النية المقترنة باول الصوم طرسوكي

قوله وقضى تمام رمضان والفتوى على عدم القضاء قال في الغاية وهو الحق قوله تفيد بمجموعها اه هذا لو قطع بعض منها بسورة احتمال البعض الآخر وهو غير مسلم قوله ثم لما ورد اه مشيرا الى ان قوله وان لم يجز مرتبط لقوله والشهر عند البعض قوله ولقائل ان يفرق اه انظر ان الايراد المذكور معارضة والدفع منع فالفرق الذي يذكره خارج عن قانون التوجيه الا ان يتكلف في صحة التغيير اي من جنسه طرسوكي

في الليلة الاولى من شهر رمضان ولو كان السبب اليوم لما جازت فيها لامتناع تقدم

النية على السبب ولذا ايضا قضى تمام رمضان من جن فيها اي من صار مجنونا في الليلة

الاولى منه وامتد جنونه الى العيد لو كان السبب اليوم لما وجب القضاء لانه يقتضي

سبق الوجوب في الذمة فلو كان السبب اليوم يلزم تقدم الوجوب على السبب

وهو باطل وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات يفيد مجموعها

رجحان سببية شهود الشهر مطلقا ثم لما ورد ان الشهر مطلقا لو كان هو السبب لزم جواز

اداء الصوم في الليل وهو باطل اراد ان يدفعه فقال بطريق الوصل وان لم يجز الصوم

ليلا اي في الليل كآخر وقت الصلوة فانه سبب عندنا وان لم يصح الاداء فيه بل

لا يسع الا التحريمة ولقائل ان يفرق بينهما بان آخر الوقت لا ينافي الصلوة بالذات

فانه جزء من وقتها بل انما لم يجز فيه بسبب قلته العارضة بخلاف الليل فانه ينافي

الصوم بالذات فلا يلزم من جواز كونه سببا جواز كون الليل ايضا سببا اعلم ان

القائل بسببية الايام يقول الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه والقائل بسببية الشهر

يقول السبب هو الجزء الاول منه كما في الظرف وقد بين الفرق بينه وبين الظرف بقوله

والجزء الاول ههنا اي في المعيار معين للسببية من غير اشتراط اتصاله بالاداء

بخلاف الجزء الاول من الظرف كما سبق تمام بيانه وهذا ما قال في الهداية ان السبب

في الصلوة الجزء الاول المتصل بالاداء وفي الصوم الجزء الاول وحكمه اي حكم هذا القسم

نفي صحة الغير اي غير ما وجب في ذلك الوقت فيه وحكمه ايضا عدم اشتراط التعيين

في النية خلافا للشافعي وان وجب اصل النية خلافا لزفر وسيأتي بيانه خلاف كل منهما

قصدا او قضاء يعني لا يشترط نية كون صومه من رمضان لتعينه والاطلاق في المتعين تعيين

قوله من الصحيح المقيم الاولى بل الصواب ان لا يذكر هذا القول كما سيظهر في تضاعيف البيان قوله يقع عنه اى عن النفل لان رمضان في حقه كشعبان قوله عن الفرض

لانه متعين ان معيار لا يسع فيه غيره كان من ضرورته انتفاء مشروعية غيره لانه لا يتحقق اداء صومين في يوم واحد فيتادى الواجب عن الصحيح المقيم بنية مطلق الصوم بان يقول نويت ان اصوم

فيؤدى تفريع على النفى والعدم اى فيؤدى صوم رمضان من الصحيح المقيم بمطلق الاسم

بان ينوى مطلق الصوم ومع الخطأ في الوصف اى وصف اليوم بان ينوى صوم

القضاء او النذر او الكفارات او النفل الا في مسافر ينوى واجبا آخر استثناء

من قوله والخطأ في الوصف يعنى ان هذا الصوم لا يؤدى في حق المسافر مع الخطأ

في الوصف بل يقع عما نواه عند ابى حنيفة وعندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم

لان وجوب الصوم لشهود الشهر وهو ثابت في حقه ولذا صح منه بالاجماع الا ان

الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة عنه وذا لا يجعل غير المشروع مشروعا

فاذا ترك الترخص صار هو والمقيم سواء ولابى حنيفة فيه طريقان الاول ان المسافر

لما كان غير المطالب بالاداء فيه صار شهر رمضان في حقه كشعبان فيقبل سائر الصيام

والثاني ان المسافر لما ترك ترخص الافطار وصرف امساكه الى مصالح دينه بان صرفه

الى المنذورات والكفارات والقضاء صرفه الى ما هو اهم عنده لانه ما دام في السفر

مواخذ بما ذكر دون صوم رمضان فاذا جاز الترخص لحاجة البدن فلان يجوز لحاجة

الدين وهو قضاء الدين اولى وعلى هذين الطريقين يكون في النفل روايتان فعلى

الطريق الاول اذا نوى النفل يقع عن فرض بلا خلاف رواية لان ترك العزيمة

عنه وعلى الثاني عن الفرض واما اذا اطلق النية فالصحيح انه يقع

لم يتحقق بهذه النية فصرفه الى رمضان لكون العزيمة احق من صرفه الى النفل بخلاف

المريض في الصحيح اشارة الى الفرق بين المسافر والمريض على قول ابى حنيفة فان الفقهاء

اختلفوا في ان المريض اذا صام في رمضان بنية واجب آخر او نفل هل يقع عن رمضان

او عما نوى فقيل يقع عما نوى مطلقا لان رمضان بالنسبة اليه كشعبان وقيل

عن رمضان مطلقا هو الصحيح من مذهب ابى حنيفة وقد اختاره فخر الاسلام

في الاسلام وشمس الائمة لان رخصته انما تعلقت بحقيقة العجز فاذا صام ظهر

فوات شرط الرخصة قال زفر تعينه يغنى عن النية يعنى ان الوقت لما تعين

للصوم كان كل امساك يقع فيه حقا لله تعالى مستحقا على الفاعل كمن استاجر

خياطا ليخيط له بيده ثوبا بعينه فخاط على قصد الاعانة يقع عن الاجارة فكذا

الامساك يقع عن الفرض وان لم ينو كهبته كل النصاب الى الفقير بلا نية قلنا

في جوابه فيكون جبرا اى اذا لم يشترط النية يكون الفعل جبرا فلا يكون قربة اذ لا قربة

بدون القصد والشرع لم يعين لصوم رمضان الا الامساك الذى هو قربة بخلاف

الهبة من الفقير فان قوله وهبت مجاز عن تصدقت وهو عين النية وقال الشافعي

دفع الجبر الذى اعتبرتم اوجب التعيين فان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا اختلف

ثوابها كما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية فكذا لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا

منها احترازا عن الجبر قلنا في جوابه على طريق القول بموجب العلة الا طلاق في التعيين

تعيين اى سلمنا ان تعيين الصوم واجب لكن الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا

كان في الدار زيد وحده فقيل يا انسان ينصرف النداء اليه قطعا بخلاف اصل

الامساك فانه لما احتمل العبادة والعادة لم يصب بالاطلاق فاحتيج الى التمييز

بالنية ولا يضر الخطأ في الوصف بان نوى الصحيح المقيم النفل او واجبا آخر

اذ الخطأ لبطلانه اطلاق يعنى ان الوصف المذكور خطأ لما لم يكن مشروعا بطل

ولما لم يكن لازما بقي الاطلاق وقد عرفت انه تعيين ثم الشافعي اوجبه اى التعيين

من الاول اى اول اليوم حتى شرط التبييت لشيوع الفساد يعنى ان كل جزء

يفتقر الى النية فاذا عدمت في جزء فسد ذلك الجزء فشاع الفساد الى الكل لعدم

قوله ويرجع القهقرى هو الرجوع الى خلف كذا في القاموس وهو مصدر بنفسه مفعول مطلق ليرجع بلا تجوز بغير لفظه وهو مختار نجم الائمة او صفة للمصدر اى يرجع الرجوع القهقرى وهو مختار المبرد او منصوب بفعل مشتق من لفظه فكانه قيل يرجع يقهقر القهقرى وهو مختار بعض الكوفيين ولا مستند لهذين المذهبين من جهة السماع كالملك في المغصوب فانه عند اداء الضمان مستند الى وقت وجود الغصب قوله ونحوه كوجوب الزكوة عند تمام الحول مستند الى وقت وجود النصاب وكانتقاض التيمم وطهارة المتوضئ ورشد وقوية المال وخروج الوقت مستند الى وقت الحدث ولهذا لا يجوز المسح لها

طرسوسى

البحرى صحة وفسادا فلا يمكن اعتبار تقدم النية المتاخرة لانتفاء الاستناد ههنا واعتبار

التقدم لا يتصور الا به والاستناد ان يثبت الحكم في الزمان المتاخر ويرجع القهقرى

حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم وانما قلنا بانتفاء الاستناد ههنا لانه انما يمكن في الامور

الشرعية كالملك في المغصوب ونحوه واما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن

وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر وجداني فاذا حصلت في وقت

لا تحصل في آخر قبله كالنية بعد الزوال وقبله في القضاء قلنا في جوابه لا نقول

ان النية المعترضة يثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول انها موجودة

في الزمان المتقدم تقديرا كان النية المتقدمة التي لا تغادر شيئا من اجزاء اليوم

نصير مقارنة لها تقديرا وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران

الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها تقديرا والتقدير الذي اعتبرناه غير الاستناد

الذي نفاه وهو اي التقدير والمراد النية التقديرية كاف في الطاعة القاصرة

وهي الصوم في اول النهار وقصوره باعتبار قصور ميل النفس الى المفطرات

فظهر ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية لم يفسد بل حاله موقوفة فاذا وجد

النية في الاكثر يقدر وجودها فيه ايضا فيصح لوجود النية التقديرية والا يفسد لانتفائها

اصلا ثم لما فرغ عن النوع الثاني من الموقت شرع في الثالث منه فقال واما

ذلك الوقت ظرف له اي للمؤدى وشرط لادائه لا بمعنى امتناع تقدم الاداء عليه لما عرف

انه لا يمتنع عند ابي حنيفة وابي يوسف اصلا بل بمعنى فوته اي فوت الاداء بفوته اي فوت

الوقت وسبب ايضا لوجوب ادائه كعين اي ذلك الوقت كوقت معين نذر فيه الصلوة

قوله كالنية بعد الزوال اي في مطلق الصوم قوله او الصدقة واما نفسه اي الوجوب فبالنذر قال في شرح الجامع الكبير السليماني يجوز في القضاء الظاهر تعلقه بما قبله فلنا حاصله منع الفساد بانا حتى يتبع وظاهر تقريره يشعر بان الكفارة اذا افسد هو رواية عن الامام رحمهم والله اعلم قوله كوقت للمعين كوقت معين ينبغي ان يقيد بفضله عن المؤدى والا لا يكون ظرفا فلا تغفر قوله فان الشرع الجامع الكبير السليماني الاولى تاخير هذا النقل عن بيان الحكم كما لا يخفى قوله يجوز تعجيل ما اوجب الله تعالى مضافا الى الوقت يجب تقييد المطلق الوقت بان لا يكون سبب نفس الوجوب والا فيلزم جواز تعجيل الصلوة المكتوبة على اوقاتها وذلك باطل فليتامل

طرسوسى

قوله كالزكوة وصدقة الفطر فانهما واجبتان بايجاب الله تعالى مضافتان الى تمام الحول وطلوع فجر يوم النحر قوله لا يخفى واجب آخر يعني بايجاب الله تعالى كما يفيده تعليله فيخرج الواجب بايجابه كالمنذور المطلق فاعرف قوله ونية قبل الزوال يعني زوال النهار الشرعي وهو الضحوة الكبرى كانه لا زوال النهار العرفي كما عرفت في موضعه قوله لانها باحنث يعني مثلا ولا تغفر قوله والموجب في الاداء يعني على المختار كما ياتي قوله وتعينها عطف على

طرسوسى

تعجيل ما اوجبه الله تعالى مضافا الى الوقت كالزكوة وصدقة الفطر فكذا ما اوجبه العبد مضافا اليه وكان في الزكوة نفس الوجوب بالنصاب ووجوب الاداء عند تمام الحول تيسيرا فكذا نفس المنذور بالنذر ووجوب الاداء بالوقت المعين فاذا عجله كان بعد الوجوب فجاز وحكمه اي حكم هذا النوع جواز التقديم اي تقديم الاداء عليه اي على الوقت لانه لما كان سببا لوجوب الاداء جاز تقديمه عليه اذ النص في تقديم الاداء على سبب نفس الوجوب واما اذا كان الوقت معيارا له اي للمؤدى هذا شروع في بيان النوع الرابع من الوقت وشرطا للاداء بمعنى فوته بفوته كما مر وسببا له اي لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لما سبق كتعيين نذر فيه الصوم او الاعتكاف فانه معيار للمؤدى وشرط للاداء وسبب لوجوبه واما نفس الوجوب فبالنذر فيلحق به اي بهذا الوقت سنة نذر فيها الحج فانها تشبه المعيار وشرط للاداء بمعنى السابق وسبب لوجوب الاداء وحكمه نفي النفل بمعياريته لا نفي واجب آخر لان التعيين بولاية الناذر فيؤثر في حقه ولا يتعدى الى حق الشارع كمن سلم مريد القطع الصلوة وعليه سجدة السهو لا عبرة لارادته فيؤدى بالمطلق تفريع على نفي النفل لمعياريته والشرطية اي اذا كان كذلك يؤدى المنذور من الصوم والاعتكاف بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف بان نوى النفل لا واجبا آخر لما عرفت ان نية الواجب صحيحة ويؤدى ايضا مع نية قبل الزوال كما في رمضان واما ذلك الوقت معيار فقط هذا شروع في النوع الخامس كوقت صوم الكفارة وصوم النذر المطلق وصوم القضاء فان وقت كل منها معيار للصوم وهو ظاهر لا شرط للاداء اذ لا قضاء لها ولا سبب

قوله بالحنث يعني مثلا فلا نفقة قوله والموجب في الاداء يعني على المختار كما يأتي قوله وتعينها عطف على تبييت كما يشير اليه ولو عطف على النية لكان اولى لافادته وجوب التعيين من الابتداء
افادة ظاهرة كما لا يخفى قوله وذلك من وجهين الاصل الاول لمن وهو ظاهر والثاني الى ... وذكر ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى ما يشعر بالظرفية فانه حكم في تأثيمه بالموت بعد التمكن يشير
الى المعيارية وان تضييق ابي يوسف رحمه الله تعالى يشعر بالمعيارية وقوله بالاداء متى فعل يشير الى الظرفية هذا ولا يخفى عليك ان المعيارية على الحق ليس انما هي بالنسبة الى سنة الحج لا الى سني
العمر فتفطن قوله والحكمان متنافيان اى الحكمان من ابي يوسف رحمه الله تعالى متنافيان والحكمان من محمد رحمه الله تعالى متنافيان هو فقوطا في الحج اشكل من وقت الحج
قوله رجح المعيارية اى معيارية العام الاول على ما عرفت قوله نظر الى جهة الظرفية اى ظرفية اعدام العمر قوله فاثم بالتاخير اى بالتأخر ان ادركهم لعقد الشك في الدليل الوقف
فلا تغفل ط رسوى

لوجوب الاداء لعدم تعينه ولا لنفس الوجوب لانها بالحنث والنذر والموجب
في الاداء وحكمه وجوب تبييت النية وتعينها اما وجوب النية فلكونه عبادة
واما وجوب التبييت فلان الموضوع الاصلي في غير المعين النفل فاذا لم يبيتها
لم يبينها يقع الامساك منه فلا ينتقل واما وجوب التعيين فلعدم تعينه
وحكمه ايضا عدم الفوات الى آخر العمر اذ ليس له وقت معين وحكمه ايضا
انه لا يتضيق وقته بمعنى الوجوب فورا ذكره فخر الاسلام في شرح التقويم هو
الصحيح لا ما روي عن الكرخي انه يتضيق عند ابي يوسف كالحج واما ذكر الوقت
مشكل في الزيادة والمساواة هذا شروع في النوع السادس بشبهة المعيار
والظرف كوقت الحج وذلك من وجهين الاول بالنسبة الى سنة الحج فانه يشبه
المعيار من جهة انه لا تسع الا حجا واحدا كالنهار للصوم ويشبه الظرف من
جهة ان اركان الحج لا يستوعب جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة الثاني بالنسبة
الى سني العمر فان محمدا يوسع مع التأثيم بالموت بعد التأخير فلا يكون كالصلوة وابا
يوسف يضيق مع القول بالاداء متى فعل فلا يكون كالصوم فثبت الاشكال وحكمه الصحة
في العمر وبعد السنين نظرا الى جهة الظرفية والاثم بالتفويت نظرا الى جهة المعيارية
ولما ورد انه لما تضيق ولم يجز التأخير كما قال ابو يوسف تعين ان وقته العام الاول
فكيف يكون اداء في العام الثاني ولما توسع وجاز التأخير كما قال محمد تعين انه
وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت في العام الثاني فالحكمان متنافيان اراد ان يدفعه
فقال ابو يوسف رجح المعيارية احتياطا لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة لا انه نفى
الظرفية بالكلية فاثم بالتأخير اي حكم بالاثم من اخر عن العام الاول حتى ابطل

اما اذا

قوله نظر الى ظاهر الحال وهو ان الاصل في الحيوة البقاء ولهذا لو مات قبل ادراك العام الثاني كان العام الاول متعينا عنده كذا نقل عنه قوله وقيل انه لم يمت بعد الظن به
الصواب ان يقال ان لم يظن الفوت بالموت كما سيظهر قوله فالصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل وقيل عن محمد روايتان ويمكن التوفيق بينهما بتقييد كل منهما بقيد آخر كما قد
اشير اليه في التقرير

اما اذا اداه بالاخرة فيحكم بارتفاع الاثم لزوال الشك وان قال بالاداء بعده
اي وان اعترف بكون الحج الآتي بعد العام الاول اداء نظرا الى الجهة الظرفية فان قيل
لما رجح المعيارية احتياطا لكون الحيوة الى العام القابل مشكوكة وجب ان لا يلاحظ
جهة الظرفية بل يجزم بكون الحج الآتي في العام القابل قضاء كما اذا نذر ان يعتكف شهر
رمضان فصام ولم يعتكف حيث يجب قضاء الاعتكاف بصوم مستقل ولا يجوز
في رمضان الثاني لكون الحيوة اليه مشكوكة قلنا انما لم يجز القضاء في رمضان الثاني
لان جهة اصالة الصوم المستقل ترجحت بكون الحيوة الى العام القابل مشكوكة
فوجب الجزم بعدم اجزائه في ضمن رمضان الثاني وان بلغه والحكم بالشيء اذا وقع
لجهة الاصالة لا يبطل بعده كما سيأتي وليس ههنا جهة اصالة للمعيارية حتى يترجح
بما ذكر ترجيحا يؤدي الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية ومحمد رجح الظرفية نظرا
الى ظاهر الحال لانه نفى جهة المعيارية قطعا فجوزه اي التأخير لكن لا مطلقا بل
انما يفوت قال فخر الاسلام وشمس الائمة يسعه التأخير عند محمد من السنة الاولى
لكن جواز التأخير مشروط بعدم التفويت مطلقا حتى لو فوته بعد التمكن في السنة
الاولى يأثم وقيل انه لم يمت اي المكلف بعد الظن به اي بالموت قال الشيخ
ابو الفضل في اشارات الاسرار قال محمد والشافعي رحمهما الله الحج يجب موسعا
يحل فيه التأخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر في آخر كلام محمد
انه اذا مات قبل ان يحج فان كان فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد معها
قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التأخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل
بدليل القلب عند عدم دليل فوقه واجب وقال صاحب الكشف ما ذهب

قوله فلان ماذكره ابو الفضل حكما للمشكل انما هو حكم الموسع فلم يقع في النحو د تقدم عرف جوابه آنفا قوله لا ينافي بناء الامر عليها قد يقال الكلام في الامر المثبت لا الموقوف قوله كيف وقد قال صاحب الهداية قبيل فصل الحائض الماء من كتاب الذبائح ... طرسوسي

اليه محمد من تجويز التأخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكر الشيخان وغيرهما مشكل لان
العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الامر عليها فالصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل
اقول فيه بحث اما اولا فلان ما ذكره انما هو حكم الموسع الذي ليس فيه جهة المعيارية
اصلا والكلام في المشكل المشتمل على جهتي الظرفية والمعيارية فيجب ان يكون حكمه
ما ذكره الشيخان ليظهر فائدة جهة المعيارية واما ثانيا فلان كون العاقبة مستورة
لا ينافي بناء الامر عليها كيف وقد قال صاحب الهداية لا غرو ان يكون الفعل
مباحا او مندوبا اليه وهو مقيد بشرط السلامة ولا شك ان السلامة مستورة
وقد بني الندب والاباحة عليها ولذا اي ولصحته في العمر بالاتفاق صح تطوع
من عليه الفرض يعني ان من وجب عليه حجة الاسلام ولم يحج عنها بل احرم
بنية التطوع يصح لما ذكر وقال الشافعي لا يصح التطوع بل يقع ذلك التطوع
عن فرضه لانه يحجر لكونه سفيها فان من نوى التطوع وعليه حجة الاسلام يكون سفيها
والسفيه يحجر عنده صيانة لماله فحجره صيانة لدينه اولى فيلغو الوصف اي يجعل
نية النفل منه لغوا ويبقى الاطلاق وهو اصل النية وبه اي باطلاق النية يؤدى الحج
بالاتفاق بل ويؤدى بدونها اي بدون النية اصلا كمغمى عليه اي كحج من اغمي عليه
يحرم عنه صحبه فمغمى عليه الوفاق جمع ويحرم رفقته بالفتح والكسر يعني جماعة يرافق بعضهم
بعضا في السفر يعني ان حج المغمى عليه الذي يحرم رفقاؤه عنه يصح مع انتفاء نيته قلنا
في جوابه الوصف اي وصف العبادة عندك كالاصل في كون كل منهما عبادة
محتاجة الى النية كما سبق فاذ لا نية في الوصف لان النية الاولى التي كانت للنفل
قد بطلت بالحجر فلم يوجد نية اخرى للفرض لا صحة للوصف فلا يقع ما اداه عن الفرض

لانتفاء شرطه

قوله معناه العرفي وهو اثبات حكم بالتشهي وبمجرد انه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع لانه الذي بالغ انكاره قوله لانه لا يقول به اقول ومن يقول به قوله من استحسن فقد شرع بتشديد الراء او تخفيفها اي لو جاز ان يستحسن بغير دليل لكان هذا نصب شريعة على خلاف ما امر به الله تعالى ورسوله عليه السلام لانه لا دليل عليه فوجب تركه لانه كفر او كبيرة قوله وان اراد معنا آخر اقول اراد معنى آخر وقد بينه ولا كلام عليه وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام وفي الغالب يراد به القياس الخفي المقابل للقياس الجلي يظهر ذلك بالرجوع الى كتب اصحابنا في الاصول والفروع والذي يظهر ان استحسانه ههنا بالقياس على حجر السفيه صيانة لماله فليتدبر طرسوسي

لانتفاء شرطه ودعوى الاستحسان التي ادعاها الشافعي حيث قال فخر الاسلام
قال الشافعي لما عظم امر الحج استحسنا فيه الحجر عن التطوع صيانة له واشفاقا عليه غير
مسموعة لانه ان اراد بالاستحسان معناه العرفي فلا وجه له لانه لا يقول به حتى بالغ في
انكاره فقال من استحسن فقد شرع وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى نتكلم
عليه ثم ان ما ذكرنا من الجواب هو الجواب الصواب والجواب الشائع المشهور المذكور في الكتب
بان الحجر ينافي العبادة لانه ينافي شرطها وهو القصد والاختيار وينافيها بالضرورة
ضعيف لان الحجر عنده انما هو بالنظر الى وصف العبادة لا الى اصلها فان اراد
بمنافات الحجر للعبادة منافاته لاصل العبادة فلا نسلم وجود الحجر بالنظر اليه حتى
ينافيه وان اراد منافاته لوصف العبادة اعني النفلية سلمناه لكنه لا يضر بل هو
المقصود وفي الاطلاق دلالة التعيين جواب عن قوله وبه يؤدى بالاتفاق
وتقريره ان جوازه باطلاق النية ليس لسقوط التعيين بل لوجوده بدلالة
معنى في المؤدى وهو ان المسلم لا يتحمل اعباء تلك المشاق للنفل وعليه حجة الاسلام
بخلاف ما اذا نوى النفل صريحا فان الدلالة لا تعارض الصريح ولا يرد النقض بنية
النفل في رمضان لان وقوعه عن رمضان لتعينه في نفسه بسبب كونه معيارا
لا بدلالة معنى في المؤدي والكلام فيه والاحرام غير مقصود جواب عن قوله ويؤدى بدونها
اي الحج يعني انا لا نسلم ان النية ثمة معدومة بل موجودة تقديرا فان احتياط كل باب
بما يليق به والاحرام عندنا شرط كالوضوء للصلوة فصح بفعل الغير بالامر دلالة فان
عقد الرفقة انما يكون ليعين بعضهم بعضا عند العجز فلما عاقدهم عقد الرفقة
استعان بهم في كل ما يعجز واذن لهم بذلك والاذن دلالة كالاذن صريحا كما في

قوله بان الحجر ينافي العبادة تقريره انه اذا حج بنية التطوع والحال انه لا نية له بالفرض لزم وقوع حجه فرضا بلا نية وقصد واختيار وذلك باطل وبهذا يظهر ان عين الجواب الذي سبق به آنفا فلا تغفل قوله وان اراد منافاته لوصف العبادة اعني النفلية اقول اراد منافاته لوصف العبادة اعني الفرضية على ما قررناه انفا فتذكر قوله لدلالة معنى في المؤدي اسلم قاعد وهو ان المسلم اداء ... اشتراط التعيين في الصلاة وعدم كفاية الاطلاق عند ضيق الوقت مع وجود هذا المعنى هناك وجوابه ان الحكم باشتراط التعيين وعدم كفاية الاطلاق هناك وقع بجهة الاصالة لا يبطل بعده كما عرفت قوله بالامر دلالة حتى لو صرح بالنهي لم يصح بفعل الغير طرسوسي

قوله والمأمور به نوعان اداء وقضاء الذي يظهر ان المأمور به هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر والاداء والقضاء هو الفعل بالمعنى المصدري فالكلام لا بد
تصحيحه من تقدير نحو قوله لما عرفت لما فرغ شرع ولهذا اخر يعني ان مباحث الامر واطلاقه وتقييده بالوقت يتوقف عليها تقسيم المأمور به
فالشروع فيه مسبب عن الفراغ من تلك المباحث فظهر وجه تاخير هذا البحث وهو تقسيم المأمور به عن مباحث المطلق والمقيد على خلاف ما فعله بعضهم من تقديمها
عليها فانظر قوله مثلا اداء الذكوة اه قيل هذه الاربعة امثلة غير الموقتات اهـ وفي الحج كلام وكانه لا شك له اشكل على هذا القائل قوله
قوله يختصان بالعبادات الموقتة فهي اما تفعل في اوقاتها او بعد اوقاتها ولا ثالث فالاول هو الاداء والثاني هو القضاء قوله ولا يتصور اه
نبه به على ان من الموقتات ما لا يتصور فيه شيء من الاداء والقضاء كالجمعة والعيد فكونه

كما في شرب ماء السقاية فقام نيتهم مقام نيته كالوامرهم بذلك نصا وهذا النوع
الذي من الاحتياط كما في شرط العبادة كالوضوء نفسه وغيره والمامور به لما فرغ
من الامر وما يتعلق به شرع في تقسيم المامور به ولهذا اخر هذا البحث عن مباحث
المطلق والمقيد وهو نوعان الاول اداء لا نزاع في اطلاق الاداء والقضاء
اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق
وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب الاصطلاح
فعند الشافعية يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه
القضاء وعندنا هما من اقسام المامور به موقتا كان الامر او غيره ولهذا لم يعتبر
في التعريف التقييد بالوقت حيث قيل وهو اي الاداء تسليم عين الواجب بالامر
ليس المراد بالامر الخطاب الذي يكون سببا لوجوب الاداء على التعيين والا يخرج عنه
كثير من افراد الاداء كصوم المسافر وجمعة المسافر وجمعة المعذور ونحو ذلك
مما يثبت بدون وجوب الاداء بل النص الدال على الوجوب في الجملة سواء كان
امرا صريحا نحو اقيموا الصلوة او ما هو بمعناه نحو ولله على الناس حج البيت
والمراد بالوجوب بالامر هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري
اذ لا يتصور فيه التسليم والا يلزم ان يكون للايقاع ايقاع ومعنى وجوبه بالامر
لزوم ايقاعه والمراد بتسليمه احداثه والاتيان به كان العبادة حق الله تعالى
والعبد يؤديها ويسلمها اليه والا فحقيقة التسليم لا يتصور الا في الاعيان ولم يقل
عين الثابت بالامر حتى يشمل النفل كما قال صاحب التنقيح لما عرفت ان
المذهب هو ان المندوب ليس بمأمور به ولهذا قال فخر الاسلام وقد يدخل

ولما ورد ان التسليم لا يتصور في الافعال الشرعية كالصلوة مثلا لانها ... دفعه بقوله والمراد
يستعمل بتاويل ما وجعله مجازا لا يليق بالتعريف
وتقرير الدفع ان الافعال الشرعية لها حكم الجواهر شرعا وذلك من مسلمات الفن ولهذا توصف بالبقاء شرعا حتى قبلت العقود الفسخ والاقالة والنكاح والطلاق وقد ثبت
بالنصوص وزن الاعمال ونقلها فيجري فيها التسليم كما في الاعيان لكن تسليم كل شيء بما يناسبه فتسليمها اخراجها من العدم الى الوجود وتسليمه
ولكن لا ثم انه جعله مجازا لا يليق به لانه تعريف لفظي مع يعتمد جلاء الالفاظ على انه مجاز مشهور واستعماله في التعريفات جائز مطلقا على الصحيح وبما حققنا
يجمع بينهما ضعف كلام المص فليتامل مستاركه

اقول ما ذكره المص تكلف كما لا يخفى والحق ان ما ذكره صاحب التنقيح تعريف لمطلق الاداء وما ذكره المص تعريف للاداء الخاص الا ان من خصص مطلق الامر بالوجوب
ويجوز تجنيبه للندب مجازا فله ان يعرف مطلق الاداء بما يعم اداء النفل ويقول كما قال صاحب التنقيح او يقول تسليم عين الواجب وتسليم عين المندوب
يؤيده قول الفقهاء في سنة الفجر ويترك سنة الفجر ويقتدي من لم يدركه يحتمل ان اداءها يطلق على المندوب والاداء يطلق على المندوب ... قوله تعالى ان الله
يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فان الاية نزلت في تسليم مفتاح الكعبة وهو لم يكن واجبا فدلت على ان الاداء يطلق على تسليم المندوب ان الاية عامة في كل امانة
فليتامل

وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة
والندب واما قوله في شرح التقويم الاداء على نوعين واجب ونفل وكلاهما موجب
الامر وقول ابي زيد فيه الاداء نوعان واجب كالفرض في وقته وغير واجب
كالنفل فاما على طريق الحكاية من غير ان يكون مختارا للحاكي او بالنظر الى ما بعد
الشروع فان النفل بعد الشروع لا يبقى نفلا بل يكون واجبا ومامورا به واداء
وان لم يكن قبله كذا والنوع الثاني قضاء وهو تسليم مثله اي مثل الواجب بالامر
بالمعنى السابق فيدخل فيه قضاء اصحاب الرخصة وارباب العذر قال في الميزان
ليس من شرط القضاء وجوب الاداء في من عليه القضاء ولكن الشرط وجوب الاداء
في الجملة لعموم الدليل وفواته عن الوقت في حقه مع ادراك وقت القضاء وانتفاء
الحرج عنه من عنده اي من عند المسلم قيد به احترازا عن صرف دراهم الغير الوديعة
وصرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الامس فان شيئا منها لا يكون قضاء وان كان
مثلا للواجب لانه ليس من عند من وجب عليه ومقدور له ويستعمل كل منهما اي
من الاداء والقضاء في الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين كما عرفت واشتراكهما
في تسليم ما في الذمة الى مستحقه كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم و
قولك نويت اداء ظهر الامس واما في اللغة فقالوا ان القضاء حقيقة في تسليم العين
او المثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاداء مجاز في تسليم المثل لانبائه عن شدة
الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين لا المثل ويجب القضاء
ان عقل المثل قيد به لان القضاء بمثل غير معقول لا يجب بسبب جديد بالاتفاق بموجب
الاداء وهو النص الدال على وجوب الاداء في الجملة لما صرح به فخر الاسلام في شرح التقويم

قوله لان معناه في هذا التعريف نظر لان المدعى كون القضاء موضوعا لتسليم العين والمثل والدليل يفيد ان تسليم العين والمثل من جزئيات الموضوع
ويمكن دفعه بان ما ثبت فنسقه قوله لانبائه اه بدلالة الاشتقاق فان الاداء اسم للتادية كالسلام والوداع والسراح من التسليم والتوديع
والتسريح ويقال في الثلاثي منه ادى الذئب ... والنوال فيا كله اي يختار ... تكلف فيحله ويجاوزه قوله وذلك بتسليم العين لا المثل وذلك
ظ لا يخفى طرسوكه

قوله فلا يرد النقض القاعدة بصوم الحائض اى بقضائها صوم رمضان وتقرير النقض ان قضاء صومها بمثل معقول قطعا ولا كلام فى وجوبه عليها مع القطع بان لا موجب للاداء عليها لوجوب الاوّل عليها اجماعا او جاء الدفع ظاهر لا يخفى قوله فلما لم يتحقق الفاء فصيحة قوله ثم ان هذا القائل ثم يبيف لما قاله بوجه آخر قوله خلافا للبعض وثمرة هذا الخلاف مسئلة النذر بالاعتكاف وستحققها ان شاء الله تعالى ولهم ثمرتان اصوليتان نبه عليهما العلامة البخاري فى شرح اصول فخر الاسلام الاولى ان القضاء على وفاق القياس عند الفريق الاول وعلى خلافه عند الفريق الثانى والثانية ان النصوص الواردة فى القضاء معقولة معلولة عند الاولين غير معقولة ولا معلولة عند الآخرين فتامل قوله عرفت قربة فى وقتها يعنى بالنص لان العقل قاصر عن ادراك كيفيتها قوله الا بالنص الجديد لانه بالقياس لا يدرك المماثلة بين ما هو مشتمل على وصف فضل الوقت وبين ما ليس كذلك

قوله فان قيل هذا من دلائل الفريق الاول على ان القضاء ليس بنص جديد ... ابرزه هذا القائل الشارح فى معرض السؤال

وصاحب الميزان فى الميزان فلا يرد النقض بصوم الحائض وانما يرد لو كان المراد بالامر الذى هو سبب لوجوب الاداء على التعيين فظهر بهذا التقرير بطلان ما قيل فى الجواب عنه ان صومها خارج عن محل النزاع لان النزاع فى ان القضاء بمثل معقول هل يتوقف وجوبه على امر جديد لاحق ام يثبت ذلك بالامر السابق فلما لم يتحقق فى حق الحائض بالامر خرج صومها عن محل النزاع على ان القائل قد فسر السبب الموجب فى قول صاحب المغنى الاداء تسليم عين الواجب بسببه بسبب نفس الوجوب كالوقت للصلوة والشهر للصوم كما هو راى بعض مشايخنا فكيف يستقيم بعده جعل الموجب للاداء الامر خلافا للبعض وهو صاحب الميزان وابو البسر والعراقيون منا وعامة الشافعية وعامة المعتزلة قالوا فى الاستدلال على مطلوبهم لا مثل للعبادة الا بالنص يعنى ان الغايات عبادة عرفت قربة فى وقتها فلا يقضى الا بمثلها لان الزمان يعتمد المماثلة فاذا فات شرف الوقت لا يعرف لها مثل الا بالنص الجديد فان قيل الواجب بالنص الجديد لا يكون قضاء بل واجبا مبتدأ اجيب بانه سمى قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء اعلم ان المفهوم من هذا الدليل انهم لا يجعلون سبب القضاء الا النص وقد نقل عنهم انهم يجعلون سببه تارة التفويت وتارة الفوات ايضا كما سيأتى قلنا فى الاستدلال على المختار بحيث يفهم منه الجواب عن استدلال المخالفين لما عقلنا فى قضاء الصوم المكتوب وما فى قضاء الصلوة المكتوبة من النص الدال على بقاء الوجوب فى الذمة بعد خروج الوقت اما فى الصوم فقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر واما فى الصلوة فقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها الى وقت قضائها

ووجه

قوله وهو الذى وجب عليه فى الشهر اراد بالوجوب نفس الوجوب والحق وجوبه بموجب الاداء واراد به وجوب الاداء فيرد عليه ان الدليل يدل على ان القضاء يجب بسبب نفس الوجوب ... فيرد عليه ان الاية انما تفيد بقاء وجوب الاداء فيرد عليه انه قد سلف مرارا انه لا وجوب اداء على المسافر والمريض كالحائض وان حذف قوله عليه واريد وجوب الاداء فى الجملة لو كان معناها ومن كان مريضا او على سفر فيؤخر صومه الى عدة من ايام اخر واما لو كان المعنى ومن كان مريضا او على سفر فالواجب عليه صوم عدة من ايام اخر لا صوم الشهر فلا تفيده كما لا يخفى قوله راجعة الى الصلوة السابقة الواجبة فيه مع ما عرفت ان خبر الغائب لا يتعرض لوصف الوجوب بخلاف اسم الاشارة كما تقرر فى موضعه قوله لا يسقط الا بالاداء او بهذا الحصر استقرائى قوله وهو ظاهر فظهور الاول ظاهر وظهور الثانى ورود النصوص الدالة على القضاء الدال على بقاء الواجب فى حق ... قوله فى حق اصله احترازا عن وصفه اذ العجز فى حق الفضيلة والشرف متحقق قوله ليفيد دفع الاثم

ووجه دلالتها على بقاء الوجوب اما الاية فلانها تفيد ان ما يفعل المريض والمسافر فى عدة من ايام اخر هو الذى وجب عليه فى الشهر واما الحديث فلان الضماير فى فليصلها واذا ذكرها ووقتها الى الصلوة السابقة الواجبة ووجه كونهما معقولين ان الواجب اذا ثبت فى الذمة لا يسقط الا بالاداء او اسقاط صاحب الحق او العجز ولم يوجد الاولان وهو ظاهر ولا الثالث فى حق اصله الذى هو المقصود لقدرته على صرف ما له من النفل المشروع من جنسه الى ما عليه ليفيد دفع الاثم وان لم يفد احراز الفضيلة واما سقوط شرف الوقت للعجز لا الى مثله من جنسه لعدمه فغير مؤثر فى سقوط اصله كضمان المتلف المثلى بالقيمة للعجز ولذا يسمى قضاء وسره ان خصوصية الوقت ليس مقصودة بالذات وانما نصبت امارة للوجوب والمقصود ما فيها من العبادة فلما عقل النصان قيس بهما اى بقضاء الصوم والصلوة المكتوبتين النظاير من الصوم والصلوة والاعتكاف والحج المنذورة فى وقت معين بجامع ان كل واحد منهما عبادة وجبت بسببها وعرف لها مثل فوجب قضاؤها عندنا بالقياس لا عندهم اصلا فى رواية وبالتفويت لا الفوات فى اخرى وبالفوات ايضا فى ثالثة فلا عبرة على هذه الرواية فى الاحكام وانما هى فى التخريج واعترض بان ما ذكرتم اعتراف بكلام الخصم فان وجوب قضاء الصوم والصلوة المكتوبتين ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس واجيب بانا لا نسلم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد فى بقاء وجوب المكتوب ويكون الوجوب فى الكل بالسبب السابق ثم لما ورد ان القضاء

ط ... واما الثالث فلان الاداء كان فرضا بالامر مستحقا عليه وما كان كذلك فبالاستقراء لا يسقط الا بالاداء او من عليه الحق او باسقاط من له الحق او بالعجز ولم يوجد شئ من ذلك اما عدم الاداء فظاهر واما السقوط من قبل من له الحق فلوروده النص الدالة على القضاء الدال على وجوب بقاء الواجب واما العجز فليس الا فى حق ادراك وصف فضل الوقت فان القدرة على اصل العبادة باقية والمكلف متمكن من تسليم مثله من عنده بصرف ما له من جنسه وهو النفل الى ما عليه من الواجب فيتقيد السقوط بقدر العجز ويسقط عند استدراك شرف الوقت الى ... الاثم ان كان عامدا اذ ليس له مثل يكون مضمونا به ... ره

قوله علم انه بسبب جديد ظاهر في ان هذا الايراد دليل على غير المختار معارض للمختار والظاهر من نفوذ العموم ان هذه المسئلة في تلك الخلافية على اختلاف التخريجين فتبصر قوله لا فرض مبتدأ هو اداء رمضان آخر قوله في رمضان هو غير منصرف للتعريف والالف والنون والمراد رمضان معين كما لا يخفى قوله متعلق بالضمير لا بعامله الناصب قوله الراجع الى الاعتكاف تنبيه على ما يصحح تعلق الظرف به قوله ومن البين امر الظاهر ان يحذف هذا البحث من البين اذ لا فائدة له سوى ما يوجب ان لا ينافي شرط الاعتكاف بصوم القضاء فلا تغفل قوله الا الاخيرة وهو القضاء المحض بمعقول قاصر

لو وجب بسبب الاداء للزم فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان ولم يعتكف ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان الثاني ولا يقتضي صوما مقصودا فلما لم يجز بل اقتضاه علم انه بسبب جديد موجب للصوم المقصود اجاب عنه بقوله ووجوب قضاء الاعتكاف بصوم مقصود بالاعتكاف لا فرض مستبدأ اذا نذره اي الاعتكاف في رمضان متعلق بالضمير الراجع اي مستقلا الى الاعتكاف قضاه اي رمضان بدونه اي بدون الاعتكاف حتى لو تركهما معا يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما كما صرح به في الجامع الكبير واصول شمس الائمة لعود خبر وجوب شرطه اي شرط الاعتكاف وهو الصوم لقوله لا اعتكاف الا بالصوم الى الكمال الاصلي وهو ان يجب مستقلا مقصودا بالنذر الموجب للاعتكاف وذلك لان الاعتكاف بصوم رمضان انما جاز لشرفه واتصال الاعتكاف به فلما انفصل عن ذلك الشرف بحيث لا يمكن دركه الا بوقت يستوي فيه الحيوة والموت ولم يبق قضاء الصوم حتى يبقى الاتصال بصوم الشهر حكما كما سبق فعاد الشرط الى الكمال وهو الاستقلال ومن البين ان وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت لان سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت لان شرف الوقت بعد ما زال لا يدرك الا بالوقت يستوي فيه الحيوة والممات مع ان العبادة مما يحتاط في اثباته فظهر ان وجوب قضائه بما ذكر انما هو لعود شرطه الى الكمال الاصلي لا لوجوبه اي القضاء باخر اي بسبب آخر غير سبب الاداء كما توهمه المخالفون انه واجب بالتفويت الجاري مجرى النص الاداء اعلم ان الاداء ينقسم الى اداء محض والى اداء يشبه القضاء

اعلم ان الاتيان بالمامور به اما اداء او قضاء [illegible] ان لم يكن فيه شبه الآخر او غير محض ان كان فيه شبه الآخر فيصير الاقسام اربعة ثم القضاء المحض اما ان يكون [illegible] بمثل معقول [illegible] وبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة ثم كل منها اما في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد فجملتها اثنا عشر قسما

والمحض

قوله لان الجماعة ليست بواجبة قال ابن الهمام في فتح القدير وفي النهاية قال عامة مشايخنا انها واجبة وفي المفيد انها واجبة وتسميتها سنة لوجوبها بالسنة وقال في البدائع تجب على العقلاء البالغين الاحرار القادرين على الجماعة من غير حرج قوله كالصلوة بالجماعة يعني منها ولها الى آخرها لان صلوة الجماعة تفضل على صلاة المنفرد بخمس وعشرين درجة وفي رواية بسبع وعشرين درجة على ما في الزبدة وهو اشهر قوله صفة قصور فان الكمال والنقصان في صفات الافعال الشرعية بمجرد اعتبار الشرع لا مدخل لغيره في ذلك قوله ورد عين المغصوب يعني على الوصف الذي ورد عليه الغصب قوله كالصلوة منفردا اي اداؤها كلها منفردا او بعضها الاول كالمسبوق فانه اداء محض فيه قصور ثم انهم اختلفوا فقيل القاصر فعل المقلوب منفردا وان قصور فيما فعله مع الامام وقيل القاصر اداء الصلوة نفسها الا ان قصور هذا دون قصور فعل المنفرد في كلها قوله ثم فاته ابا في بالحديث اي بان سبقه الحديث خلف الامام وتوضأ وجاء بعد فراغه وكذا لو نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه قوله احرام الامام بمثله اي احرامه مع الامام ففيه تسامح والمراد ما يعقد لاحرام الامام هو الايتان بالصلاة خلف الامام حقيقة متابعا له مشاركا معه وقوله بمثله بمقتضى وانما كان بمثله لعدم كونه خلف الامام حقيقة

والمحض ينقسم الى كامل وقاصر وكذا القضاء ينقسم الى قضاء محض وقضاء يشبه الاداء الاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول والقضاء بمثل غير المعقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل والمثل القاصر وكل من هذه الاقسام يجري في حقوق الله تعالى وحقوق العباد الا الاخير فانه لا يجري في حقوقه تعالى كما سيبين ان شاء الله تعالى وقد بين كلا منها بامثلتها حيث قال الاداء اما محض كامل وهو ان يؤدى مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة واجبات كانت او سننا مؤكدة قيل التحقيق ان كل اداء محض ترك فيه شيء من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل اقول هذا يوجب ان يكون الصلوة منفردا كاملة لان الجماعة ليست بواجبة كما صرح به في الهداية وغيره وسيجيء انها قاصرة كالصلوة بالجماعة يعني صلوة شرع فيها الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة فيما لم يشرع فيه صفة قصور كالصبح الزائد هذا مثال للاداء الكامل من حقوق الله تعالى ونحوه ورد عين المغصوب مثال من حقوق العباد كذا حال الاقسام الآتية فان كل قسم منها مثل بمثالين احدهما من حقوق الله تعالى والآخر من حقوق العباد او محض قاصر ان لم يستجمع تلك الاوصاف كالصلوة منفردا فانه اداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار ترك الجماعة ورده اي المغصوب مشغولا بالجناية يستحق بها رقبته او طرفه فانه اداء لوروده على عين ما غصب لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه واما غير محض بل شبيه بالقضاء كفعل اللاحق وهو الذي ادرك اول الصلوة مع الامام اداء باعتبار الوقت شبيه بالقضاء لانه يقضي ما انعقد له احرام الامام بمثله وانما لم يعكس لان كونه اداء باعتبار اصل الفعل وكونه قضاء باعتبار وصفه

قوله تفريع على شبهه بالقضاء يعني دليل اي عليه كما يظهر من بيان تقريره فتدبر قوله وتبدل الملك عندهم بمنزلة تبدل الذات فالعبد المملوك ثانيا كانه
مثل ما استحقه بالتسمية لا عينه فتسليمه اداء بشبه القضاء فاعرف قوله الا ان الاول اكمل قال في التلويح الجماعة فيها شبهة الوجوب من حيث سنة مؤكدة
فلهذه الشبهة يثبت القصور بتركها في الاداء ولعدم الوجوب حقيقة لا يثبت في القضاء وهذا لان صفة الجماعة من السعادة ثم ذلك يليق بالاداء دون القضاء ولهذا قيل
كره قضاء الصلوة في المسجد على نية هذا قوله ذلك وقت القضاء او قضاء القاضي وحكمه اعلم ان وجوب القضاء بالغصب وتحول من الكامل الى القاصر بالنقل
وذلك بالانقطاع الا ان تقرره بقضاء القاضي فابو يوسف اعتبر الاول ومحمد الثاني وابو حنيفة الثالث رحمهم الله تعالى قوله فانها قضاء للصوم فيه تسامح
كما في قوله والمال قضاء للقاتل فاعرف قوله ان يقال كضمان النفس بالمال ويبعد حمله على التنظير التشبيه وان اندفع به الاشكال الا انه

حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة تفريع على شبهه بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لتغير بها
فلما لم يتغير علم ان فيه شبه القضاء لان عدم التغير من خواص القضاء وتسليم عبد
مشترى بعد الامهار فانه اذا امهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداء لانه المسمى
لكنه شبيه بالقضاء لانه يصير ملكا له قبل التسليم وتبدل الملك عندهم بمنزلة تبدل
الذات حتى تجبر المرأة على القبول تفريع على كونه اداء وقوله ويعتقه اي ذلك العبد المشترى
قبل التسليم هو اي الرجل المشتري لا هي اي لا المرأة المنكوحة تفريع على كونه شبيها بالقضاء
فانه لو كان اداء محضا لا عتقته والقضاء اما قضاء محض بمعقول اي بمثل يعقل
فيه المماثلة كامل بان يكون مثلا صورة ومعنى كالصوم اي كقضائه بالصوم
هذا مثال من حقوق الله تعالى واشار الى المثال من حقوق العباد بقوله وضمان
المغصوب بالمثل اي اذا كان المغصوب مثليا او بمعقول قاصر بان يكون البدل مثلا
معنى لا صورة كضمانه اي المغصوب بالقيمة عند العجز عن المثل الكامل بان يكون
المغصوب قيميا او مثليا انقطع مثله ولم يمثل بحقوق الله تعالى لعدم جريان هذا التقسيم
فيها وما قيل ان قضاء الفائتة بالجماعة كامل وبالانفراد قاصر ورد بان الثابت في الذمة
اصل الصلوة لا بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل
الا ان الاول اكمل وهذا اي القضاء بمثل معقول قاصر خلف عن الاول يعني
بمثل معقول كامل وهو المثل صورة ومعنى حتى لا يصار اليه الا عند العجز عن الاول
ولهذا قال ابو حنيفة لا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان الواجب
في الذمة هو المثل الكامل وانما يتحول الى القاصر للعجز وذلك وقت القضاء او قضاء
محض بمثل غير معقول بمعنى انه لا يدرك بعقولنا الا ان يكون مما يرده العقول
اذ العقل قاصر عن درك المماثلة
اذ العقل

اذ العقل حجة شرعية كالسمع بل اقوى ولا يجوز التناقض بين حجج الله تعالى كالفدية في حق
الشيخ الفاني ومن بمعناه فانها قضاء للصوم ولا مماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى
لان الصوم معنى هو وسيلة الى الجوع والفدية عين هي وسيلة الى الشبع والمال قضاء للقصاص
فيما اذا عفا احد الاولياء واخذ الباقي المال او صالحوا عليه او قتل في دار الحرب او قتل
الاب ابنه فان المشروع الاصلي فيها هو القصاص وقد شرع اخذ المال بدلا عنه ولا مماثلة
بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان القصاص معنى وهو وسيلة الى الفناء والمال عين
هي وسيلة الى البقاء هذا والمشهور في التمثيل والبيان ان يقال كضمان النفس
بالمال فانه ثابت بقوله تعالى ودية مسلمة الى اهله من غير ان يعقل فيه المماثلة اما
صورة فظاهر واما معنى فلان الادمي مالك متبذل وهو سمة القدرة والمال
مملوك متبذل وهو سمة العجز فلا تماثل بينهما وانما عدل عنه ههنا لان فيه اشكالين
احدهما بالنظر الى تسليم التمثيل والثاني بالنظر الى بيان غير المعقولية اما الاول
فهو ان القضاء تسليم مثل الواجب بسببه الى مستحقه والضمان في هذه الصورة
عين ما وجب بالنص ابتداء فيكون من قبيل الاداء لا القضاء واما الثاني فهو
ان المماثلة انما هي بالنظر الى الثابت في الذمة والنفس ليست مما يثبت فيها
فلا وجه لبيان انتفائها بينه وبين المال ثم لما ورد على قولنا او غير معقول
كالفدية للصوم انكم اوجبتم الفدية لصلوة الشيخ الفاني ومن بمعناه بلا نص
ولا دلالة قياسا على صومه الثابت بنص غير معقول اجاب عنه بقوله والامر بها
اي الفدية في الصلوة اي كالصلوة الشيخ الفاني ومن بمعناه ليس للعمل بالقياس على
ما لا يصح القياس عليه بل للاحتياط فان النص الوارد في الصوم وهو قوله تعالى وعلى

قوله قياسا على صومه يعني وذلك قياس على ما لا يصح عليه القياس فيكون باطلا قوله يحتمل ويصح معه

فان قيل اذا وجب بالنص يكون اداء لا قضاء قلنا انما يكون اداء اذا وجب ابتداء
لا خلفا عن اصل فان قيل الفدية لم تجب خلفا عن الصوم لان الامر لم يتناول
غير المطيق لاستلزامه تكليف العاجز قلنا الصوم واجب على المطيق وغيره
بالنظر الى اول الاية ثم نقل عنه الى الفدية فى غير المطيق لعجزه عنه على سبيل الخلفية
تيسيرا للامر عليه بدليل تسمية ذلك فدية فى غير المطيق فانها اسم لما يتخلص
المرء عما يلحقه من مشقة ومكروه قال الله تعالى وفديناه بذبح عظيم قوله كستلزامه
تكليف العاجز قلنا انما يلزم ذلك اذا كان الغرض بالتكليف عين ما كلف به
واما اذا كان غيره فجائز كوجوب الصلوة على المسلم فى اخر جزء من الوقت
كما سبق او دلالة كما فى اخذ المال بدلا عن القصاص على ما مر فانه ثابت
مخالفا للقياس بدلالة نص ورد فى الخطا وذلك ان ثبوت الدية فى الخطا
لا للبدلية بل لصيانة الدم عن الهدر لكونه عظيم الخطر منة على القاتل بسلامة
نفسه له وقد قتل نفسا معصومة وعلى القتيل بان لم يهدر دمه وقاتله معذور
وقد تحقق فى كل عمد تعذر فيه القصاص لمعنى فى المحل مع بقائه كما فى الصور المذكورة
فان المخصوص عن القياس بالنص يلحق به ما فى معناه من كل وجه وههنا كذلك
بل اولى لان العمد بعد سقوط القصاص بالشبهة احق بعدم الاهدار صرح به صاحب
الكشف وغيره فظهر ان الخلف الا قضاء على النص كما فى عبادات القوم ليس كما ينبغى
بل لا بد من اعتبار الدلالة ايضا واذا لم يجب القضاء بمثل غير معقول الا بالنص
او دلالة فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم اذ لا مماثلة بينهما فان المال عين متقوم
والمنفعة معنى غير متقوم اما الاول فلان المال ما من شانه ان يدخر للانتفاع

كسائر الاجتهاديات الا وفق كسائر القياسيات فان قيل اذا وجب بالنص اه هذا سؤال مع جوابه عين ما مر فى اول بحث وجوب القضاء بموجب الاداء فتذكر قوله لان الامر به
لم يتناول غير المطيق فاذا لا امر فلا صوم فلا خلف فالفدية واجبة ابتداء لا خلفا فلا تكون من القضاء بمثل غير معقول واقول قد عرفت فى تعريف القضاء ان وجوب الاداء فى الجملة كاف
ولا يشترط وجوب الاداء فى حق من عليه ونقل هناك عن الميزان وارتضاه وبه يسقط هذا السؤال ويستغنى عما ذكره ههنا من الجواب والله اعلم بالصواب قوله ليس كما ينبغى
اقول الامر فيه سهل عنده من هواهل فلا تغفل قوله من الاعراض الغير الباقية وصف الاعراض للاحتراض على راى وبيان الواقع على راى آخر قوله هذا الاصل
وهو عدم ضمان المنافع بالمال المتقوم قوله نوعا ليس فيه فائدة تعتد بها قوله فقال عطف على ذكره لا فرغه طرسوك

الذين يطيقونه فدية طعام مسكين يحتمل ان يكون معللا بالعجز تعليلا يصح معه القياس
فان معناه لا يطيقونه كذا فسره ابن عباس رضى الله عنه وحذف لا جائز عند عدم اللبس
ويعضده قراءة حفصة لا يطيقونه باثبات لا ويحتمل ان لا يكون معللا به ذلك التعليل
فان بناء الحكم على المشتق وان كان مشعرا بعلية المبدأ له لكن كل علة منصوصة لا يجب
ان يكون متعدية حتى يصح معها القياس كما تقرر فى موضعه فامرناه بالفدية نظرا
الى الاحتمال الاول احتياطا فى باب العبادة لا عملا بالقياس فيما لا يجوز فيه والدليل
عليه انهم لم يحكموا باجزاء الفدية عن الصلوة كما حكموا به فى الصوم حتى قال محمد فى الزيادات
فى الزيادات يجزيه ان شاء الله تعالى ولو كان ثابتا بالقياس لما احتيج الى التعليق كسائر الاجتهاديات
كايجاب التصدق اى ما ذكرنا من الامر بالفدية للاحتياط كايجاب التصدق بالعين اى بعين
الاضحية المعينة للتضحية او القيمة اى قيمتها اذا استهلكت او لم يضح بها الغنى فانه ليس
اعتبار الخلف بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل من قبيل الاخذ بالاحتياط وذلك
ان التصدق بالعين او القيمة يحتمل ان يكون اصلا لان شكر كل نعمة انما هو من جنسه
وهذه عبادة مالية فينبغى ان يكون شكرها منها الا ان الشرع عين الاراقة تطييبا
للطعام بازالة ما فى مال الصدقة من اوساخ الاثام ويحتمل ان يكون الاراقة اصلا من
غير اعتبار معنى الصدقة ففى الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون لقيام النص وبعد
ايام التضحية عملنا به احتياطا فى باب العبادة لا بناء على انه مثل لها وخلف عنها
ولذا لم ينتقل الحكم الى التضحية فى العام القابل كما انتقل فى الفدية عند القدرة
فان الحكم بالشىء اذا وقع بجهة الاصالة ولو من وجه لا يبطل بالشك ولا سبيل اليه
اى القضاء بمثل غير معقول الا النص لامتناع العمل بالقياس كما فى الفدية فان

وقت الحاجة واما الثاني فلان المنفعة من الاعراض الغير الباقية كالحركة ونحوها
وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الادخار لوقت الحاجة ولا ادخار بلا بقاء و
غير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا
للمال المتقوم فلا يقتضى الا بالنص او دلالته وليس فليس وقد عرفوا على هذا الاصل
فروعا ذكرها هنا واحدا منها تعريضا لصاحب التنقيح حيث فرعه ابتداء على قوله
ولا نص كذا في التلويح
ما لا يعقل له مثل لا يقتضى الا بنص فقال فلا يضمن قاتل القاتل لولى القتيل
لانه لم يفوت لولى القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل المال
مثلا له وانما قيد لولى القتيل لانه يضمن لولى القاتل الدية ان كان خطاء ويقتص منه
ان كان عمدا ذكر الحاكم الشهيد في الكافي واما قضاء غير محض بل يشبه بالاداء
كقضاء تكبيرات العيد في الركوع فان من ادرك الامام في صلوة العيد وهو راكع فان
خاف الفوات يركع ويشتغل بتكبيرات العيد ويكون ذلك قضاء شبيها بالاداء لبقاء
محل الاداء في الجملة فان الركوع يشبه القيام صورة لاستواء النصف الاسفل من
الراكع وحكما لان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة لقوله عم من ادرك
الامام في الركوع فقد ادركها واداء قيمة عبد مبهم تزوج عليه فان من تزوج امرأة
على عبد غير معين يكون تسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل
الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لما في القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد
لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة
اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كانه خلف عنها ولا بد له اى للمامور
من الحسن لا بمعنى كونه صفة الكمال كالعلم او موافقا للغرض كالعدل او ملايما

قوله ويكون ذلك القضاء لانه فات موضعه الخاص وهو القياس حقيقة يشبه الاداء ولم يعكس كما لا يخفى قوله اى كون الفعل بحيث يستحق اه اى كون الفعل سببا للمدح
عاجلا والثواب ومعناه انه لو مدح واثيب الفاعل وقيل انما مدح واثيب لذلك الفعل للامر الفعل ولم يستقبح ذلك في مجارى العادات كذا حققه المحقق عضد الملة والدين في شرح
مختصر الاصول قوله قال الاشاعرة اقول اختلاف الاقوال في هذا البحث وترجيح المختار منها سيأتي تحقيقه في اول ذكر الثاني من القصد المقصد الثاني
ان شاء الله تعالى قوله وانما تركنا القبح واقتصرنا على الحسن لانه يرد في ترك القبح اقتصاره على الحسن قوله طرسوى

او ملايما للطبع كالحلاوة فان ذلك يدرك بالعقل وان لم يرد به الشرع اما لا بالاتفاق
بل بمعنى كونه اى المامور به متعلق المدح عاجلا في الدنيا ومتعلق الثواب آجلا
في العقبى اى كون الفعل بحيث يستحق فاعله في حكم الله تعالى المدح والثواب فان
هذا هو محل النزاع قال الاشاعرة هو اى الحسن بهذا المعنى موجب الامر اى
اثره الثابت به فالعقل امر به فحسن لا لانه حسن فامر به والحاكم به اى بالحسن
والموجب له هو الشرع ولا دخل للعقل فيه وانما العقل آلة لفهم الخطاب
الشرعى وعندنا اى من الحنفية من وافقهم اى الاشاعرة في هذا الرأى وقالت
المعتزلة الحسن مدلوله اى مدلول الامر بمعنى انه ثابت قبله وهو دليل عليه فالفعل
عندهم حسن فامر به على عكس ما عند الاشاعرة الحاكم بالحسن والموجب له العقل
بمعنى انه يقتضى المامور به شرعا وان لم يرد كما انهم يحكمون بوجوب الاصلح على الله تعالى
تعالى عنه علوا كبيرا ولا دخل للشرع في الحكم بل الشرع مبين للحسن في البعض الذى
لا يدرك العقل فيه الحسن ابتداء فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عنده
خفاء الا قضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما في نحو وظائف العبادات وما في وجوب
صوم آخر رمضان ونحو ذلك وعندنا اى من الحنفية كالشيخ ابى منصور وكثير
من مشايخ العراق من وافقهم لا مطلقا بل في ايجاب المعرفة فانهم قالوا العقل
حاكم بوجوب معرفة الله تعالى حتى قالوا بوجوب الايمان على الصبى العاقل قال
صاحب الكشف هذا ليس بصحيح لان الايجاب على الصبى مخالف لظواهر النصوص
وظواهر الروايات وقيل القائل صاحب الميزان مدلوله اى الحسن مدلول الامر
كما ذهب اليه المعتزلة لكن لا مطلقا بل في المفهوم اى فيما يفهم العقل حسنه

قوله يعنى وصف الحسن ويحتمل ان يعنى وصف كونه مامورا به فيكون قبول العبارتان الى مآل واحد قوله دفع ماير د عليه اى على ترديد فخر الاسلام باعتبار شقه الثانى
قوله سقوط حسنه اى الحسن اى جواز سقوط حسنه بتقدير المضاف قوله كان ماجورا قال السراج الهندى فى شرح المغنى لا يلزم من كون المصابر شهيدا بقاء حسنه
لانه لو لم يسقط حسنه لما ابيح صفته وهو اجراء كلمة الكفر بل يبقى ذلك حراما كما كان الا ان الترخيص انما يثبت رعاية لحق نفسه مع بقاء حرمته فتنظر الى
تعديا الحقه على حق الله تعالى فاذا صبر حتى قتل صار شهيدا لكونه باذلا نفسه لرعاية حق الله تعالى بناء على بقاء حرمته اجراء كلمة الكفر مع بقاء حسن الاقرار
قوله الثانية قد يقال فى قول فخر الاسلام ان الحسن

امان لا يقبل سقوط هذا الوصف يعنى وصف الحسن فاندفاع الاولى وهما
يرد عليه انه لا يلزم من جواز سقوط الاقرار بالاكراه سقوط حسنه حتى لو صبر
فقتل كان ماجورا الثانى ان التكليف مطلقا اعم من التكليف بنفس الموصوف
بالحسن كما فى الصلوة ومن التكليف بالسعى فى حصوله كما فى التصديق فانه
كيف او انفعال لا اختيار فى حصوله بنفسه مع ورود الامر به كالتصديق
فى الايمان وهو التصديق المنطقى المفرعية فى الفارسية بكرويدن وراست
كوى داشتن وحاصله الاذعان والقبول لوقوع النسبة اولا وقوعها وتسميته
تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقى وهم وحمله
للكفار هم ولو سلم فى البعض باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن اظهار
يكون كفرا
الاذعان ثم لا يخفى انه لا يحتمل سقوط التكليف به فى حال من الاحوال فاقرار المنافق
ليس ايمان فى نفس الامر وعندنا اذ علمناه واما اجراء احكام الاسلام على الاقرار فلحفظا
التصديق او يقبله اى سقوط التكليف كالاقرار باللسان فانه يسقط حال الاكراه
لان الاصل هو التصديق وهو قلبى ليس اللسان معدنه وقيام السيف يدل على عدم
تبدله لكن تركه متمكنه من غير عذر يدل على فواته فلا يكون مؤمنا ولو عند الله تعالى
لا المصدق الغير المتمكن ولو كان نادرا ولا المتمكن عند الاجبار على الاقرار او الانكار
اى الاسلام يعلو
فان الاكراه الملجئ لا يعدم الاختيار بل يفسده والاسلام مما يغلب بالشبهة لانه
ولا يعلى فيكفى فيه الاختيار الفاسد والصلوة فانها تسقط بعذر الجنون والاغماء
والحيض والنفاس وهى ان شاركته فى احتمال السقوط لكن بينهما فرقا من وجهين
اشار الى الاول بقوله لكنها دونه اى الصلوة ادنى من الاقرار اذ ليست ركنا

[illegible]

قوله وقيام السيف يدل على تبدله الظاهر على عدم تبدله على معنى ان الاكراه يدل على عدم تبدل التصديق [illegible]

[illegible]

كالايمان واصل العبادة والعدل والاحسان موجبه اى الحسن اثر الامر كما ذهب
اليه الاشاعرة لا مطلقا ايضا بل فى غيره اى المفهوم كاكثر الاحكام الشرعية وادلة
كل من المذاهب مسطورة من المطولات فلا حاجة الى ايرادها والمختار عندنا انه مد
مطلقا اى سواء كان فى المفهوم او غيره لحكمة الامر فانه تعالى حكيم لا يأمر الا بما هو حسن
قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان واعلم ان افادة ما ذكره هنا وما ترك
من الادلة على المختار حسن المأمور به بالمعنى المتنازع فيه فى غاية الاشكال فلا علينا
ان نطوى عن الاشتغال به كشح المقال والحاكم بالحسن هو الشرع كما هو رأى
الاشاعرة وليس العقل بمجرده فهم الخطاب بل هو يعرفه اى الحسن فى بعض من
المأمور بحسنه قبل السمع متعلق بيعرفه وكذا قوله بلا كسب كحسن الصدق
النافع او به كحسن الكذب النافع ويعرفه فى بعض اخر بعده اى بعد السمع كاكثر
احكام الشرع واعلم ان المتنازعين فى الحسن متنازعون فى القبح ايضا وانما تركنا
القبح واقتصرنا على الحسن لان الكلام فى حسن المأمور به وقد علم حكم القبيح منه
واما اقسامه فسيأتى فى مباحث النهى ان شاء الله تعالى فالمأمور به اذا كان
الحسن مدلول الامر مطلقا او موجبه فالمأمور به اما حسن لحسن فى نفسه اى
يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت فى ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف
الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت فى غيره فظهر ان المراد بالمعنى فى قول الجمهور
اما حسن لمعنى فى نفسه هو الحسن لا امر اخر حتى يحتاج الى تكلف ارتكبه صاحب
التنقيح حقيقة بان لا يكون فيه شبهة بالحسن لغيره فاما ان لا يقبل ذلك الحسن
سقوط التكليف وهو الزام ما فيه كلفة وفى اختياره على قول فخر الاسلام لان

قوله [illegible] الى تكليف ارتكبه صاحب التنقيح فى تصحيح اطلاق الحسن لمعنى فى نفسه على الحسن لعينه حيث قال اولا انه
ان بحثنا فى الافعال الموجودة الصادرة عنه فاعلها ولا شك ان الجزئيات متشخصة ان لا يقبل
الحسن لذاته كالعبادة مثلا فكل من تلك الجزئيات حسن لمعنى فى نفسه وهو
[illegible]

قال لايخفى وليس الا يكون المتمكن من الاقرار عند الاجماع جبارا على الاقرار مؤمنا بل هو مؤمن عندنا وليس لا يكون المتمكن من الاقرار المبدل له بالانكار عند الاجبار على الانكار مؤمنا بل هو مؤمن ايضا عندنا وعند الله تعالى لاطمئنان قلبه بالايمان وسقط الاقرار باللسان بالاجبار على الانكار ولما كان بهذه مسئلة الملتقى وقد استدل عليه شيئا عليها سابقا ذكرنا هاهنا او ليراها وذكر وليس نحو المتمكن من الاقرار عند الاجبار عليه مؤمنا بقوله فان الاكراه الملجئ وهو الاكراه الذي يكون باتلاف النفس او العضو لا يعدم الاختيار لان الفعل يصدر عنه باختياره بل يفسده بان يجعل مستند الاختيار اخر قوله ويكفي فيه الاختيار الفاسد الا انه لا يهلك يفتن بالرجوع عن الاسلام لقيام شبهة طرسوسي

يعني ان الصلاة لا تدل على الايمان والتصديق عدما يعني انه عدمها غير دليل على عدم التصديق الصبي وان لم يصل بالجماعة بالاجماع ووجودها حتى يحكم باسلام بصفة الجماعة حتى لو صلى غير دليل على وجوده الا مقيد بخلاف الاقرار فانه دليل التصديق الكافر منفردا لا يحكم باسلامه لا يدل على عدم وجودا وعدما كما ذكرنا موضع الصلاة الصلوة مع عدم التصديق ... ان لا يدل عليه عدما اى عدم الصلاة مع عدم الاقرار حالة الاختيار ولهذا يصح اسلام الصبي مع عدم الاقرار ... فان عدم قوله الاعلى هيئة مرتبط بالمنفي كما عرفت باسلامه قوله التصديق والايمان كالاقرار على عدم التصديق والايمان بالجماعة يحكم بالاركان بالروع الاختيار ... حتى لو صلى الكافر لا يعمل سائر الاركان ويسقط ... مخصوصة وهي الجماعة قوله اما الانبياء ... عطفا على الحد ... غيرها لو صلى منفردا ... او بالنصب ... الفعل على المصدر ان يعطف على فعل الجملة على مثلها ... يريد ان الكلام من عطف الجملة ... النصوص حقيقة الى انه من عطف المفرد على مثله والاقرار والصلوة في ذواتها ... ان يبين في الشرح التصديق والامر في ذلك سبيل ... كما يفعل في الصوم والزكوة والحج ... زينة الله التي اخرج لعباده المبيحة لها كقوله تعالى قل من حرم ... كلوا من طيبات ما رزقناكم والطعام من الرزق وقوله تعالى ... قوله فبالنظر لا وقوله تعالى كلوا واشربوا الى غير ذلك ... قوله فلا يأتي متعلق بقوله لا يحسن قهرها ما قدم عليه النفس ... قوله والفقير لا بهذا المعنى ... قهر النفس ... المذهب ما سبق من قوله وانما حسن بواسطة ... طلب ... قلت الاستحقاق ... انما يستحق الاحسان من الوجدان فان قلت معنى الاحسان من الرحمان ... العقل ان لا حق لاحد على الله تعالى ... قوله ان الفقير يستحق بفقره الاجر ... معناه انه تعالى لو احسن اليه وقيل انما احسن اليه بسبب الفعل للثواب ولم يستقبح في مجاري العادات وهذا نظير ما قالوا في ... الاحسان ... والعقاب ... ولقائل ان يقول ان الفقير يستحق الاحسان فلينا من جهة الانسان ايضا فلا يستقيم قوله لا من جهة ...

مثلا لاحقيقة وهو ظ ولهذا فان لا تدل عليه عدما كالاقرار حال الاختيار ولا
وجود الا على هيئة مخصوصة وسره ان كان الايمان في الانسان بالجمع بين باطنه
وظاهره كما هو من روحه وجسده فتعين لذلك فعل اللسان لانه الموضوع
للبيان ولذا جعل راس الشكر الحمد لا غير سائر الاركان وكما والى الفرق الثاني
بقوله وتسقط اى الصلوة باعذار كما سبق وتسقط هو اى الاقرار بعذر
واحد وهو الاكراه او حسن لحسن في نفسه لكن لاحقيقة بل حكما كالصوم فانه
ليس بحسن في ذاته حقيقة اذ فيه تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عن مملوكه مع
النصوص المبيحة لها وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء
التي هي اعدى اعداء الانسان وزجرها عن ارتكاب العصيان والزكوة
فانها ايضا ليست بحسنة في ذاتها حقيقة لان فيها اضاعة المال وانما حسنة
بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والحج فانه في نفسه قطع المسافة الى امكنة
مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان وانما حسن بواسطة
زيارة البيت الشريف بتشريف الله تعالى اياه لكن هذه الوسائط لا تخرجها
عن ان يكون حسنة لعينها لان النفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير
والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلي
لها بمنزلة الاحراق للنار فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها اذ لا قبح في الاضطراري
والفقير انما يستحق الاحسان من جهة الرحمن لا من جهة الانسان والبيت
لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت فسقط حسن
قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة البيت عن درجة الاعتبار وصار كل من الصوم

والزكوة

قوله ولهذا جعلت اه لعلك اذا تاملت فيما ذكر حق التامل لوجدت دلالته على العكس اظهر من دلالته على الاصل فتامل حق التامل قوله ليست كذلك اذ لا حسن لهذه الاشياء بمعنى الكون متعلق المدح والثواب حتى يحسن الفعل بواسطة حسنها وفي ذكر الشرف هاهنا تعريض بصاحب التلويح في تركه قوله فان قيل فان ما ذكرتم من قهر النفس ودفع الحاجة وتشريفا وزيارات البيت لا يتصور ان يكون ... في حسن الصوم والزكوة والحج لا تغاير عنها فوجب ان تكون الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان فهذه معارضة فاعرف قوله قلنا لو سلم اه يعني ولا لا نسلم فان الزكاة اعطاء قدر من المال ودفع الحاجة اثر مترتب عليه والصوم هو الامساك عن المفطرات وقهر النفس اثر يترتب عليه والحج قوله فليتامل ... ان البحث في جزئيات الموجودة في الخارج كما عرفت فواسطة حسنها يجب ان تكون مغايرة لها في الخارج قوله للصلوة والصوم الصواب ان ترك الصوم لان ايجاب التاخير ليس باسقاط قوله اجيب فرد الجواب على وجه لا يتمشى في الصوم وكلامه تنبيه هاهنا لما ذكرناه انفا فتنبه طرسوسي

والزكوة والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة
الصلوة ولهذا جعلت حسنة لحسنة لحسن في نفسها شبيهة بالحسن لحسن
في غيرها وبدون العكس وانما قلنا ان الوسائط هذه الامور دون الشهوات
والحاجة وشرف المكان لان الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجله حسنا وظاهر
ان نفس الحاجة والشهوة والشرف فليس كذلك فان قيل لا تغاير في الخارج
بين تلك الوسائط وبين الزكوة والصوم والحج قلنا لو سلم فيكفي التغاير الذهني
فليتامل وحكمه اى حكم الحسن لحسن في نفسه حقيقيا كان او حكميا عدم
سقوطه الا بالاداء او بسبب عروض ما يسقطه مثل الحيض والنفاس
للصلوة والصوم بعينه احتراز عن الحسن لحسن في غيره كالوضوء والسعي فانه
يسقط بسقوط الغير ويبقى ببقائه كما سيأتي فان قيل المراد بالساقط ان كان
ما ثبت في الذمة بالسبب يصح قوله او عروض ما يسقط بعينه لانه قد يسقط
بعد الوجوب بالعوارض الحادثة في الوقت ولكن لا وجه لايراده في هذا الموضع
لانه في بيان حسن ما ثبت بالامر وان كان المراد به ما ثبت بالامر وهو وجوب
الاداء لا يستقيم قوله او عروض ما يسقط بعينه لان وجوب الاداء بعد ما
ثبت لا يسقط بعارض اجيب بان الصلوة قد تسقط بعارض الحيض والنفاس
بعد ما ثبت وجوب ادائه بالامر فان الخطاب يتوجه عند ضيق الوقت بحيث
لا يسع غير الوقتية ثم تسقط عنها اذا حاضت او نفست في اخر الجزء كما سبق
في مباحث المقيد بالوقت واما حسن لحسن في غيره فاما ان يتأدى ذلك الغير
بنفس المأمور به من غير احتياج الى فعل اخر كالجهاد فانه ليس بحسن لذاته

قوله لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى والايمان حسن لعينه يتأدى بنفس الجهاد من غير احتياج الى فعل آخر وكذا قضاء حق الميت للمسلم قوله فان قيل اراد انه لا فرق بين هذا الضرب والحكمي من الاول في انه لا حسن لهما في ذاتهما بل من غيرهما فلم جعل هذا الضربين الحسن لغيره الشبيه بالحسن لعينه ولم الحكمي من الاول من الحسن لغيره الشبيه بالحسن لعينه الآن ولالة العبارة على هذا المراد لا يخفى ما فيها من القلق والاضطراب قوله بخلاف فيهما ثمه اى بخلاف الوسائط في الحكمي من الحسن بعينه فانها ساقط الاعتبار في حكم العدم كما عرفت في الصوم والزكوة والحج فلهذا اشبهت بالحسن لغيره وفيه نظر لان ما ذكره يقتضي ان يكون الصوم والزكوة والحج مما ذكره في امثلة الحسن لغيره حقيقة وسقوط الواسطة عن الاعتبار اشبهت الحسن لعينه لا ان حاصل الحسن لعينه اشبهت الحسن لغيره فلا تغفل عما اشرنا اليه سابقا طرسوسي

لانه تخريب البلاد وتعذيب العباد وانما حسن لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة فانها ليست بحسنة في ذاتها لانها بدون الميت عبث وعلى الكافر قبيحة وانما حسنت لما فيها من قضاء حق الميت وهذا الضرب من الحسن بحسن في غيره شبيه بالاول الحسن لحسن في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب ونحوهما وهو ليس بمفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن لا مغايرة بينهما في الخارج والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فما يتحد به يكون شبيها به وكذا الحال في صلوة الجنازة فان قيل لم شبه هذا بالاول ولم يشبه الحكمي منه بهذا قلنا لانه لا جهة ههنا لانقطاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلافها ثمه او لا يتأدى ذلك الغير بهاى بنفس المأمور به بل يحتاج الى فعل آخر كالوضوء فانه في ذاته تبرد واضاعة ماء وانما حسن لكونه وسيلة الى الصلوة والسعي الى الجمعة فانه في نفسه تعب وانما حسن لكونه وسيلة الى الجمعة ثم الصلوة لا يتأدى بالوضوء ولا الجمعة بالسعي بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منها وحكمه اى حكم الحسن بحسن في غيره وجوبه بوجوب الغير الذي هو الواسطة وسقوطه به اى سقوط وجوبه بسقوط وجوب ذلك الغير حتى لو اسلم الكافر يسقط وجوب الجهاد معهم وان بغى مع الباغين ولو بغى مسلم او قطع الطريق يسقط وجوب الصلوة عليه ولو حاضت يسقط الوضوء ولو مرض او سافر يسقط وجوب السعي والامر المطلق عن قرينة تدل على حسن بحسن في نفسه او غيره يقتضي الضرب الاول وهو ما لا يحتمل السقوط من القسم الاول وهو الحسن لحسن في نفسه لاقتضائه الكمال اى كمال الامر وهو المطلق الكامل اى كمال حسن المأمور به ثم التكليف اعلم ان ما لا يطاق على ثلثة مراتب ادناها

قوله لاقتضاء الكمال هذا مبني على ما اشتهر من ان المطلق منصرف الى الكمال وفيه نظر لانا لا نسلم ان اقتضاء المطلق الكمال يعتد به في مسائل الاصول فانه امر خطابي لا عبرة به في مقام الاستدلال وسيصرح به في مباحث الاجتهاد في اخر الكتاب طرسوسي

ما لا يمتنع

ما لا يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك او لاخباره به ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقايق وجمع الضدين والنقيضين والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والايات ناطقة به والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو محل النزاع ولهذا قلت ثم التكليف اى طلب تحقيق الفعل والاتيان به لا على قصد التعجيز واظهار عدم القدرة بما لا يقدر عليه المأمور مطلقا او عادة محال اما عقلا فلان طلب حصول المحال لا يليق من الحكيم المتعال فان قيل هذا يمنع الوقوع فقط قلنا بل الجواز ايضا لانا نمنع الوجوب بمقتضى الحكمة والوعد والفضل كما لا يمنع الايجاب بمعنى الاختيار واما نقلا فقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم من حرج في الدين وغير ذلك وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه يستحيل وقوعه والا امكن كذبه وامكان المحال محال فظهر انه ليس دليلا على عدم الوقوع فقط واذا كان التكليف بالمحال ممتنعا فلا بد له اى للمأمور من قدرة لا بمعنى الاستطاعة المقارنة بالفعل فانها علة تامة بل بمعنى سلامة الاسباب والآلات المفسرة بالقدرة بها يتمكن المأمور من اداء ما لزمه وانما قال بلا حرج غالبا ليخرج الحج بلا زاد وراحلة فانه نادر وبلا راحلة فقط كثير واما بهما فغالب وهي اى القدرة المفسرة بما ذكر شرط لوجوب الاداء لا الاداء نفسه لوجوده اى الاداء قبلها اى قبل القدرة كحج الفقير والزكوة قبل الحول فلو كان شرطا للاداء لما تقدم عليها ولا شرط لنفس الوجوب لانه اى الوجوب نفسه جبري غير محتاج

الى القدرة ولهذا يتحقق في النائم والمغمى عليه اذا لم يؤد الى الحرج ولا قدرة ثمة فان قيل نفس

الوجوب لا ينفك عن التكليف المستلزم للقدرة فكيف ينفك عن لازمه قلنا

عدم الانفكاك ممنوع ولو سلم فمعنى استلزام التكليف للقدرة ان الله تعالى لا يأمر العبد

الا بما يستطيعه عند ارادته احداثه فهذا القدرة لا تلزم التكليف مطلقا بل

حالتئذ وهي اي القدرة نوعان النوع الاول ادنى ما ذكر من قدرة يتمكن بها

من اداء ما لزمه بلا حرج غالبا ويسمى هذا النوع الممكنة لكونه وسيلة الى مجرد التمكن

والاقتدار على الفعل من غير اعتبار يسر زائد وهو اي هذا النوع شرط لوجوب اداء كل

واجب مطلقا بدنيا كان او ماليا وحسنا لنفسه او لغيره ولذا اي ولكونه شرطا

لوجوب الاداء مطلقا لم يلزم زفر وجه انه الاداء في الجزء الاخير من الوقت اذا حدثت

فيه الاهلية فان الاداء فيه ممتنع فلو وجب لادى الى التكليف بما لا يطاق قلنا في جوابه

انه انما يؤدي الى ذلك التكليف اذا كلف بالاداء في ذلك الجزء من الوقت وهو ممنوع بل

التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك يتصور بوقوع الشروع في الوقت فانه اذا شرع

في الوقت يكون الفعل اداء وان اتم بعد الوقت كما سبق او نقول سلمنا ان التكليف

بالاداء فيه لزومه اي لزوم الاداء ليس لكونه مطلوبا في نفسه حتى يلزم التكليف بما

لا يطاق بل لزومه لخلفه وهو القضاء فان بعض الاحكام قد يجب اداؤه ثم ينتقل

خلفه للعجز عنه كالوضوء للمتيمم وكمن حلف على مس السماء وتحويل الحجر ذهبا ووجود القدرة

بالنظر الى الخلف الذي هو القضاء كاف والجواب المشهور بان شرط وجوب الاداء

ليس الا القدرة بمعنى سلامة الاسباب وهي موجودة ههنا وكذا الجواب المشهور

بان القضاء ليس مبنيا على وجوب الاداء حتى يلزم ما ذكرتم بل هو مبني على نفس الوجوب

فما يكون

فما يكون سببا لنفس الوجوب يكون سببا للقضاء والجزء الاخير صالح للاول لان نفس

الوجوب جبري كما سبق فيكون صالحا للثاني ايضا ضعيف خبر الجواب اما ضعف

الجواب الاول فلان الوقت الصالح للاداء من جملة الاسباب فاذا انتفى الصلاحية لا يبقى

السلامة واما ضعف الجواب الثاني فلان وجوب القضاء للتكليف فلو بني على مجرد

نفس الوجوب وليس القدرة شرطا لوقوع التكليف بدون شرطه وهو باطل

فليتامل والنوع الثاني اقصاه اي اعلى ما ذكر من القدرة ويسمى هذا النوع

الميسرة لتحصيلها اليسر بعد الامكان فهي زائدة على الشرط المحض اشترطت

لوجوب بعض الواجبات كرامة من الله تعالى وفضلا ولذا اشترطت في اكثر

المالية لكون ادائها اشق على النفس عند العامة وبقاؤه اي بقاء النوع الثاني

شرط لبقاء الواجب في الذمة لئلا ينقلب اليسر عسرا اعترض عليه اولا بانه يؤدي

الى فوت اداء الزكوة فيما اذا اخر ادائها خمسين سنة ثم هلك المال حيث

لا يجب عليه شيء وثانيا بانا نعلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا

بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الاخير وهو البقاء فات

حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر اخر واجيب عن الاول بالتزام

الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوته بل لم يجب على احد ملكا

ولا يدا لان المال حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير فانه يعين محلا للصرف اليه وللصاحب

المال الخيار في اختيار محل الاداء فلعله حبس هذا المحل ليؤدي من محل اخر فلا يضمن

الا ترى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحرا او منع المولى العبد المديون

عن البيع والعبد الجاني عن اولياء الجناية من غير اختيار الادى حتى هلك لا يجب الضمان

فيه نكتة كالنماء في الزكوة فانه لا اداء يمكن بدونه الا انه يصير بحيث لا ينفك عن اصل المال وانما يفوت بعض النماء وهي صفة للواجب من العسر الى اليسر تقديرا او بقي كالنماء شرط في معنى العلة الا انه اليسر فصلت كيلا ينقض المفارقة عن المحجوب بالاختيار اصل المال ابن ملك

وليس معنى التغيير تغيير باشتراط الا ان الواجب كله واجبا ابتداء بصفة العسر بل معناه انه لو كان الوجوب بالممكنة لصفة اليسر فلما توقف الواجب تغيرا بالممكنة لكان مجازا وكان الواجب على القدرة الميسرة فكانت متغيرة من العسر الى اليسر بواسطتها مجازا مشارك

وعن الثاني بان معنى انقلاب اليسر عسرا انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير
يسرا وسهولة فلو اوجبناه على طريق الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين
فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر عسرا او بالعكس دون بقاء النوع الاول
فانه ليس شرطا لبقاء الواجب اذ المفتقر الى حقيقة هذه القدرة هو بقاؤها هو حقيقة
الاداء المتمكن من الاداء والاقتدار عليه يستغنى عن البقاء اى بقاء القدرة بل يكفي مجرد امكانها
وتوهمها وذلك لان القدرة الممكنة لما كان شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت
شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء غير الوجود وشرط الوجود
لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد لا البقاء بخلاف
الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر فاثرت
فيه واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلة لان هذه العلة مما لا يمكن
بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور بدون القدرة الميسرة فلذا اشترط بقاء القدرة
الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا
يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر ولذا اى لذلك الاستغناء قيل
القائل فخر الاسلام ومن تبعه لم يشترط اى بقاء القدرة للقضاء بدليل ان في نفس
الاخير من العمر يلزم تدارك ما فات من الصلوة والصيامات والحج وغيرها
وظاهر انه ليس بقادر على تداركها ولا يلزم منه تكليف ما لا يطاق لان هذا
ليس تكليف ابتداء بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار ان القضاء انما
هو بالسبب الاول وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء لانه انما
انما اعتبر ليظهر اثره في خلفه كما سبق ولا خلف للقضاء كذا قالوا وفيه بحث ثم انه

فرع على اشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب وعدم اشتراط بقاء الممكنة
له بقوله فلا يبقى الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال النامي فان كل واحد منها
لما وجبت بالقدرة الميسرة انتفى بانتفائها اما الزكوة فانها تجب بالنماء الذي
يحصل به يسر الاداء فان النصاب لما لم يغير الواجب من العسر الى اليسر لان اداء
الخمسة من المائتين واداء الواحد من الاربعين سواء في اليسر لم يعد من القدرة
الميسرة بل جعل من شرائط الاهلية كالعقل والبلوغ او شرط وجوب الاداء
لان حسن الاغناء لا يتحقق غالبا الا بالغنى الشرعي فان قيل فينبغي ان لا يسقط الزكوة
بهلاك النصاب قلنا انما تسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء
لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب
مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض ومن هذا ظهر فائدة تقييد المال بالنامي واما
العشر فلان الله تعالى خصه بالخارج من الارض الذي هو نماؤها واوجب
قليلا من الكثير اذ القدرة على اداء العشر يستغنى عن تسعة الاعشار وذلك
دليل اليسر واما الخراج فقد خصه الله تعالى بنماء الارض وهو الخارج بالقوة
حتى لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه وكذا اذا لم يحصل الخارج بان زرعها
ولم يخرج شيء واما اذا تمكن من الزراعة وتركها فيجب عليه لوجود الخارج تقديرا
لان التقصير من جهته فكانه عسر على نفسه كالاستهلاك في الزكوة بخلاف
العشر فانه انما يجب بالخارج تحقيقا وانما كان كذلك لان الواجب في
الخراج غير جنس الخارج فامكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج
تحقيقا بخلاف العشر فان الواجب فيه جزء من الخارج فلا يمكن ايجاب من الخارج

بدون الخارج وبقوله بخلاف الحج وصدقة الفطر فكلا منهما لما وجب بالقدرة
الممكنة لم يشترط بقاؤها لبقائه اما الحج فلانه وجب بالزاد والراحلة وهي
من الممكنة لان غالب التمكن بهما وبدون الزاد والراحلة وان كان كثيرا لكنه
ليس بغالب وانما لم يعتبر توهم القدرة بالمشي وغيره فيه كما اعتبر توهم
الامتداد في وقت الصلوة مع ان هذا اقرب منه لان اعتباره هنا يفضي الى
السلف والخلف حتى يظهر اثره فيه بخلافه في وقت الصلوة واما صدقة الفطر
فلانها تجب بنصاب فاضل عن الحاجة الاصلية وان لم يتم حتى لو ملك من ثياب
البذلة وما يفضل عنها او ملك نصابا ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر واعتبار
النصاب ليس لليسر بل ليصير المخاطب به غنيا فيكون اهلا للاغناء لقوله عم
اغنوهم عن المسألة وانما بالنماء وهو غير معتبر هنا الامر بالامر الغير ليس امر له
الا بدليل اختلف في ان الامر للمكلف ان يامر غيره بشيء سواء كان بلفظ امر
او بالصيغة هل هو امر لذلك الغير به ام لا فقيل ليس بامر الا بدليل وهو المختار
لقوله عم مروهم بالصلوة لسبع والا لكان قولك مر عبدك ان يتجر في مالك
تعديا ومناقضا لقولك للعبد لا تتجر وليس كذلك فان قيل التناقض انما يلزم
لو تساوى الدلالتان وليس كذلك لاختلافهما بالذاتية والواسطة قلنا
الواسطة في اصطلاحنا لا يرفع التناقض وقيل امر اذ فهم ذلك من امر الله
ورسوله ان يامرنا وكذا من امر الملك وزيره قلنا ثمه دلالة على انهما مبلغان
والكلام في الامر الخالي عن الدليل واتيانه اي المأمور به على وجهه كما امر به يوجب
اجزاء اختلف في ان الاتيان بالمأمور به على وجهه وكما امر به هل يوجب الصحة

والاجزاء بمعنى سقوط القضاء لا بمعنى حصول الامتثال به اذ لا معنى للانكار
ام لا والمختار انه يوجبه اما اولا فلان الامر ان بقي متعلقا بعين المأتي به كان
طلب تحصيل الحاصل او بغيره فلم يكن المأتي كل المأمور به والمفروض خلافه
واما ثانيا فلانه يقتضي الحسن وما ذلك الا بالصحة الشرعية واما ثالثا
فلانه لو لم يخلص عن عهدته بذلك لوجب عليه ثانيا وثالثا فلم يعلم امتثال
مع انه لا يفيد التكرار وقيل لا يوجبه بل هو يثبت بدليل آخر اما اولا فلان
النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه حتى يجوز الصلوة في الارض المغصوبة والبيع
وقت النداء وكذا الامر لا يقتضي الصحة بحكم قياس العكس قلنا النهي المطلق
يقتضي فساد المنهي عنه كما سيأتي وفي المثالين قرينة على ان النهي للمجاور ولئن
جاز على ان بينهما فرقا وهو ان الانتهاء الى الشيء يكون بترك شيء منه
فيمكن ان يكون المطلوب ترك وضعه او مجاوره اما الامتثال به فليس
الا الاتيان بجميعه واما ثانيا فلان مقتضى الامر فعل المأمور به وسقوط التكليف
زائد قلنا سقوط التكليف مقتضى التحقيق وهو الحسن كما سبق واتيانه على وجهه
وجهه يوجب ايضا انتفاء الكراهة لان الامر يقتضي حسنا لا يجامع الكراهة وروي
عن ابي بكر الرازي انه قال صفة الجواز تثبت بمطلق الامر شرعا لكنه يتناول
المكروه ايضا بدليل اداء عصر يومه بعد تغير الشمس فانه جائز مأمور به شرعا مع
كونه مكروها وبدليل طواف المحدث فانه ايضا جائز مأمور به مع كونه مكروها
قلنا المأمور به نفس الصلوة ولا كراهة فيها وانما الكراهة في التأخير الى وقت
يكون العبادة فيه تشبيها بالكفرة ولا امر يجيبه وكذا المأمور به نفس الطواف

ولكراهة فيه وانما هي لمعنى في الطائف وهو الحدث ولا امر يجيبه ايضا وتزول
جوازه اي المامور به بنسخ وجوبه لان الامر لا يبقى امرا بعد ما تنسخ موجبه وهو
الوجوب فلا يفيد الجواز كما لا يفيد الوجوب وقال الشافعي يبقى صفة الجواز اذ لا يوجب
الانتفاء الوجوب الانتفاء الجواز لان انتفاء الخاص لا يوجب الانتفاء العام ومما يدل
عليه جواز صوم عاشوراء مع نسخ وجوبه قلنا انتفاء الجواز ليس لانتفاء الوجوب
بل لانتفاء الموجب وهو الامر واما جواز يوم صوم عاشوراء فلم يستفد من الامر المنسوخ
بل انما جاز لكونه كسائر الايام الجائز فيها الصوم وارادة وجود وجوبه اي المامور به
ليست شرطا لصيغة الامر لا خلاف ان طلب الآمر امتثال المامور به شرط
صيرورة الصيغة امرا وانما الخلاف في ارادة الامر ذلك فعندنا ليست بشرط
خلافا للمعتزلة فبادعاء ان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لما لم يجز عندنا لزمنا القول
بانفكاكها عن الامر اذ بعض المامورين بالايمان لم يمتثلوا ولما جاز ذلك عند
المعتزلة لم يحتاجوا الى القول بالانفكاك وتمام تحقيق هذه المسئلة في علم الكلام
ووجه البناء ان الخلاف وان كان في الامر الاعم من امر الله تعالى وامر غيره لكننا لما
لم نجوز تخلف مراد الله تعالى عن ارادته مع امره بما يعلم انه لا يقع لزمنا القول بان
الامر المطلق لا يستلزم الارادة فاما لو قلنا ان الامر يستلزمها للزوم الاستلزام
في جميع الصورة ومن جملتها امر الله تعالى ولا نقول بالاستلزام فيه والمعتزلة
لما لم يفرقوا بين ارادة الرب وارادة العبد في جواز تخلف المراد اتجه لهم القول
بالاستلزام ويؤمر الكفار بالايمان بالاتفاق لان النبي عم بعث الى الناس كافة
للدعوة الى الايمان قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا

يؤمرون بها ايضا بلا خلاف باحكام المعاملات لان المطلوب بها معنى دنياوي
وذلك بهم أليق وانهم آثروا الدنيا على الاخرة ولانهم ملتزمون بعقد الذمة
احكامنا فيما يرجع الى المعاملات ويؤمرون ايضا بلا خلاف باحكام العقوبات
من الحد والقصاص وغير ذلك لانها تقام بطريق الجزاء والايذاء لتكون زاجرة عن
اسبابها وهم بها أليق من المؤمنين واعتقادا اي المؤمنين يؤمرون ايضا بالاتفاق
وجوب العبادات حتى انهم يؤاخذون في الاخرة بترك الاعتقاد لان ذلك كفر على
كفر ويعاقب عليه كما يعاقب على اصل الكفر وانما الخلاف في وجوب اداء العبادات
في الدنيا فذهب العراقيون منا الى انهم يؤمرون به وهو مذهب الشافعي وعند
عامة مشايخ ديار ما وراء النهر لا يؤمرون باداء ما يحتمل السقوط منها اي
من العبادات واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو
المختار عند المتاخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب
القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف في انهم يعاقبون في الاخرة بترك
العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كما في الميزان وهو الموافق
لما في اصول الشافعي ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك
الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة بترك اعتقاد
الوجوب وقوله ما يحتمل السقوط منها احتراز عن الايمان فانه لا يحتمل السقوط
كما سبق وهم مكلفون باداءه بالاتفاق هو الصحيح لا ما ذهب اليه العراقيون
لان الكافر ليس باهل لاداء العبادات لاستحقاق الثواب وهو ليس باهل له
لا نيله الجنة وان لم يكن اهلا للاداء لم يكن مخاطبا به لان الخطاب بالعمل للعمل

بخلاف الايمان فانه بالاداء ومنه اى من الخاص النهى وهو لفظ طلب به الكف اى من
حيث انه كف وامتناع عن الفعل لا من حيث لا من حيث انه مفهوم براسه ملحوظ
فى نفسه فلا يرد النقض بقولنا جزما خرج به الصيغ المستعملة للكراهة فان المكروه
ليس بمنهى عنه حقيقة لان موجب النهى وجوب الانتهاء لقوله تعالى وما نهاكم
عنه فانتهوا والامر للوجوب كما سبق والخلاف انه حقيقة فى التحريم فقط وفى الكراهة
اشتراكا لفظيا او معنويا كالخلاف السابق فى الامر بوضعه اى طلبا ذلك اللفظ
بوضعه له اى لطلب الكف خرج به الاخبار المطلوب بها الكف فانها ليست بموضوعة
للطلب بل للاخبار عن الطلب استعلاء خرج به الدعاء والالتماس بصفة المرضى
وهو اى النهى يوجب دوام الترك لان معنى لا تضرب مثلا لا يصدر منك ضرب
والنكرة فى سياق النفى تعم الا الدليل يدل على انتفاء الدوام كقوله تعالى ولا تقربوا
الصلوة وانتم سكارى قال المخالف قد انفك الدوام عنه فى نحو نهى الحائض عن الصلوة
والصوم قلنا ذلك نهى مقيد مع عمومه لاوقات الحيض والكلام فى المطلق ويقتضى القبح
لا بمعنى كونه صفة النقصان كالجهل او مخالفا للغرض كالظلم او غير ملايم للطبع كالمرارة
وبالجملة كل ما استوجب الذم فى نظر العقول ومجارى العادات فان ذلك يدرك
بالعقل ورد به الشرع ام لا بالاتفاق بل بمعنى كونه اى المنهى عنه متعلق الذم عاجلا
فى الدنيا ومتعلق العقاب آجلا فى العقبى اى كون الفعل بحيث يستحق به فاعله
فى حكم الله تعالى الذم والعقاب فان هذا هو محل الخلاف كما سبق فى الحسن وفى اختيار
لفظ يقتضى على وجه يوجب اشارة الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون
قبيحا فينهى عنه لا ان النهى يوجب القبح كما هو راى الاشعرى والاقوال السابقة

في الحسن

فى الحسن جارية فى القبح ايضا فلا حاجة الى الى اعادتها بعد ما عرفت فهو اى اذا
كان القبح مقتضى النهى لا موجبه فالقبح اما لعينه اى عين المنهى عنه سواء قبح جميع اجزائه
او بعضها وليس المراد انه من حيث هو هو مع قطع النظر عن الاضافة داخلة فى حقيقة الفعل
وان حسنه وقبحه بجهات يقع هو عليها بل المراد ان عين الفعل الذى اضيف اليه النهى
قبيح وان كان ذلك لمعنى زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان قبحها باعتبار كفران
ووضع الشىء فى غير محل وخلوه عن الفائدة وضعا اى من جهة الوضع بان يضع
الواضع اللفظ لفعل عرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود السمع كالكفر فان قبح كفران
النعمة مركوز فى العقل او لعينه شرعا لعدم المحلية او الاهلية او نحو ذلك كبيع الحر
فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد ليحصل الفائدة والحر ليس
بمال وحكمه اى حكم القبح لعينه وضعا كان او شرعا البطلان اى عدم المشروعية
باصله ووضعه بخلاف الفساد فانه عبارة عن عدم المشروعية بوصفه لا اصله
كما سيأتى واما ذلك القبح لغيره اى الغير المنهى عنه حال كون ذلك الغير وصفا لازما
للمنهى عنه لا ينفصل انفكاكه عنه ولا يكون من الشروط سواء صدق على الملزوم نحو صوم
الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى اولا كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن
لكن لا يصدق على البيع وليس ذكره لانه وسيلة الى البيع لا مقصود اصلى فجرى مجرى
آلات الصناعة كصوم الايام المنهية يعنى العيدين وايام التشريق فان المعنى الموجب
للقبح غير الصوم لكنه متصل به ووصف له وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى او حال
كونه ذلك الغير امرا مجاورا للمنهى عنه فى الجملة سواء صدق عليه نحو البيع وقت النداء
اشتغال عن السعى الواجب وكقطع الطريق لا يصدق على السفر كالبيع

وقت النداء فان المنهى عنه لاجل الاخلال بالسعى الى الجمعة الواجب والاخلال
بالسعى مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه اذ يرى ان الابيع قد يوجد بدون الاخلال
بانه يتبايعان فى الطريق ذاهبين او بالعكس والثانى نحو قطع الطريق فانه لا يصدق
على السعى والنهى المطلق عن القرينة الدالة على القبح لعينه او لغيره عن الافعال الحسية
وهى ما لا يكون موضوعا فى الشرع لحكم مطلوب كالسفه والعبث واللواطة والزنا
يقتضى الاول يعنى القبح لعينه لوجود المقتضى والنهى الكامل لاطلاقه وانتفاء المانع
وهو القرينة او كون الفعل شرعيا كالظلم فان قبحه مركوز فى العقول ورد الشرع
او لا والنهى عن الافعال الحسية المقارن بالقرينة الصارفة عن الظاهر يقتضى الثانى
يعنى القبح لغيره لوجود المانع ففى الوصف يعنى فى صورة كون ذلك الغير هو الوصف
يكون المنهى عنه كالاول يعنى القبح لعينه فى ان كلا منهما باطل الا ان الاول قبيح لعينه
وهذا لغيره كالزنا فانه فعل حسى وقبيح لغيره وهو تضييع النسب واسراف الماء
لا المجاور عطف على الوصف لا يكون المنهى عنه فى صورة كون الغير هو المجاور كالاول
حتى يكون قبيحا حكما ولا يترتب عليه حكم الشرع كوطى الحائض فان الدليل دل
على ان المنهى عن قربانها للمجاور وهو الاذى ولهذا ثبت به الحل للزوج الاول
والنسب وتكميل المهر واحصان الرجم ولا يبطل به احصان القذف والنهى المطلق
عن الكل الافعال الشرعية وهى ما يكون موضوعا فى الشرع لحكم مطلوب كالصلوة
والبيع يقتضى اولا الثانى يعنى قبيحا لغيره وضعا فيصح المنهى عنه باصله
وان فسد بوصفه لان كون الفعل شرعيا يمنع جريان النهى على اصله كما سيأتى
تحقيقه ان شاء الله تعالى قال الشافعى النهى المطلق عن الافعال الشرعية

يقتضى

يقتضى الاول يعنى القبح لعينه فيبطل المنهى عنه لاقتضاء الكمال اى كمال النهى فان
المطلق منصرف الى الكمال الكمال اى كمال القبح وهو الذى لعينه كما فى الامر كالاقتضاء
الكائن فى الامر فان مطلقه ايضا يقتضى الحسن الكامل كما سبق ولتضاد بين المشروعية
والمعصية فلا يجوز ان يكون المنهى عنه مشروعا قلنا فى الجواب عن الدليل الاول
كمال المقتضى يعنى القبح ههنا اى فى النهى يبطل المقتضى وهو النهى حيث لا يبقى النهى
على حاله بل يكون نسخا بخلافه اى بخلاف كمال المقتضى ثمه اى فى الامر حيث لا يبطله كمال
الحسن بل يحققه ويقرره لان المنهى عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث
لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم الفعل فيعاقب وبين ان يكف
يكف فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا
كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وكون النهى طريقا الى النسخ فى بعض
الصور لا يضر لانه مجاز عن النفى ثمه والعبرة بالمعانى لا الصور واعترض بان
امكان الفعل باعتبار اللغة كاف فى النهى ولا حاجة الى امكان المعنى الشرعى
وجوابه ان كل فعل نهى عنه فانما يعتبر امكانه بالنظر الى ما ينسب اليه من الحس والعقل
والشرع مثلا اذا نهى الانسان عن الطيران فانما يعد لغوا لامتناع صدوره عنه حسا
وكذا اذا نهى عن احاطة العقل للامور الغير المتناهية المفصلة فانما يعد لغوا لامتناعه
عقلا فظهر ان الفعل الشرعى اذا نهى عنه فان كان ممتنعا شرعا يعد عبثا فوجب
ان يكون متصور الوجود شرعا حتى لا يعد عبثا ولقائل ان يقول ان اريد بوجوب
التصور وجوبه قبل النهى فمسلم لكنه لا يفيد لجواز ان يمتنع بعده ولا يعد عبثا
نظرا الى الامكان السابق وان اريد وجوبه بعده ثم لا بد من الدليل عليه ويمكن

[illegible]

[illegible]

ان يجاب عنه بان المراد بوجوب التصور وجوبه وقت الانتهاء عن الحصل وهو
كان المعتبر في الامر وجوب تصور الامتثال في المستقبل هكذا يجب ان يفهم
هذا المقام قلنا في الجواب عن الدليل الثاني جهة المشروعية والمعصية مختلفة
اذ المشروعية بالنظر الى الاصل والمعصية بالنظر الى الوصف والمشروعات
محتمل هذا المعنى كالاحرام والطلاق الفاسدين والصلوة في الارض المغصوبة
والبيع وقت النداء والحلف على معصية فاذا اختلف جهتاهما فلا تضاد بينهما
لانه يقتضي اتحاد الجهة والنهي عن الافعال الشرعية المقارن بالقرينة الصادقة
عن الظاهرة يقتضي ما تفيده القرينة ففصل المفاد بقوله ففيما اي فيقتضي
النهي في صورة تدل فيها القرينة على ان القبح لعينه اي لعين المنهي عنه البطلان
منصوب على انه مفعول يقتضي المحذوف كبيع المضامين وهي ما في اصلاب
الاباء وبيع الملاقيح وهي ما في ارحام الامهات فان الشرع جعل محل البيع المال
المتقوم حال العقد ليحصل الفائدة والمأت في الطلاب او الرحم لا مالية فيه
فصار بيعها عبثا لحلوله في غير محله كضرب الميت ويقتضي النهي في صورة تدل
فيها القرينة على ان القبح لغيره اي غير المنهي عنه الكراهة منصوب ايضا على المفعولية
في المجاور اي فيما اذا كان ذلك الغير مجاور المنهي عنه لا وصفا له لازما له كالصلوة
في الارض المغصوبة فان الدليل قد دل على ان النهي عنها للمجاور وهو الشغل في
بالمكان المغصوب فتكون مكروهة واعترض بانه ينبغي ان لا تصح كما قال احمد
والامامية والزيدية وبعض المتكلمين لان الصلوة تشتمل على حركات وسكنات
والحركة شغل حيز بعد ما كان في حيز آخر والسكون شغل حيز واحد في زمانين

في زمانين فشغل الحيز جزء ماهيتها وهما جزء الصلوة وجزء الجزء جزء وشغل الحيز في هذه
الصلوة منهي عنه لا لكون في الارض المغصوبة وهو منهي عنه فكان جزء هذه الصلوة منهيا عنه
فاستحال ان يكون مأمورا به فلم يكن هذه الصلوة مأمورا بها اذ الامر بالكل التركيبي
امر بالجزء واجيب بان المعتبر في جزء الصلوة شغل ما ولا فساد فيه والا لفسد
كل صلوة بل الفساد في تعينه الحاصل من تعين متعلقه وهو المكان المغصوب
وفساده ايضا لا يكون من حيث تعينه المكاني بل من حيث اتصافه بالتعدي وذا مما
ينفك عن ذلك الشغل المعين بتعين مكانه بان يلحقه اذن مالكه او ينتقل ملكه الى
المصلي او الى بيت المال ولا يتصور مثله في الصلوة في الوقت المكروه لان نقصانه
في السببية ولا في الصوم لان نفس الوقت معتبر فيه بالوجهين ويقتضي النهي في الصورة
المذكورة الفساد في الوصف اي فيما اذا كان ذلك الغير وصفا لازما له لا البطلان
خلافا له اي للشافعي وهو بناء على الخلاف الاول فان الاصل في المنهي عنه عنده لما كان
البطلان جرى على اصله الا عند الضرورة وهي مقتصرة على ما اذا دل الدليل على
ان النهي لقبح المجاور كالبيع وقت النداء واما اذا دل الدليل على انه لقبح الوصف
اللازم عن الشرط فلا ضرورة في عدم جريانه على اصله فان بطلان الوصف اللازم
يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور لانه ليس بلازم واما عندنا فان الاصل في
المنهي عنه ان كان شرعيا ان يصح باصله فيجري عليه الا عند الضرورة وهي مقتصرة
على ما اذا دل الدليل على القبح لعينه وجزئه واما اذا دل الدليل على انه لقبح الوصف
اللازم غير الشرط فلا ضرورة في البطلان لان صحة الجزء والشرط كافية في صحة
الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي

واذا لم يكن هناك ضرورة يجرى المنهى عنه على اصله وهو ان يكون صحيحا باصله نقلنا
بناء على الاصل المقرر وهو ان النهى عن الفعل الشرعى سواء كان مطلقا او مقارنا
بقرينة تدل على ان القبح للوصف يقتضى الفساد لا البطلان يفسد الربوا فانه فضل
خال عن العوض المشروط فى عقد المعاوضة فلما كان مشروطا فى العقد كان لازما
له ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا بمثله فان المبادلة بين الزائد و
الناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة فى الزائد لكن الزائد هو فرع
المزيد عليه فكان كالوصف او يقال ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال وقد وجد
لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة قد وجد لا وصفها وهو كونها تامة و
يفسد البيع بالخمر فانه مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن
غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجرى مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع
وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال
المتقوم فى احد الجانبين ويفسد صوم ايام المنهية فان الصوم فيها ترك المفطرات
والاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة
الى الاجابة يكون منهيا لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلى للصوم هو الاول لا الثانى
لاختصاصه   الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التى هى الاكل والشرب
والجماع بمنزلة الاصل فباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة
بمنزلة الوصف وترك المفطرات بمنزلة الاصل فبقى الصوم فى هذه الايام مشروعا
باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا فاذا فسد فلا يلزم بالشروع فان
الشروع فيه مشروع فى المعصية وفى الزامه تقرير للمعصية لا يصلح للقضاء ايضا

اى

اى لاسقاط ما ثبت فى الذمة لان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا كما سبق ولما ورد ان
فى تلك الايام لما كان فاسدا وجب ان لا يلزم بالنذر ايضا اجاب بقوله وصح النذر
اى بالصوم فيها لانفصال المعصية عنه اى عن الصوم فانه فى نفسه طاعة وانما المعصية
فى الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهى فى فعل الصوم لا فى ذكر اسمه وايجابه على نفسه
او نقول ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار جهة الاولى
حتى قالوا لو صرح بذكر المنهى عنه فقال لله على صوم يوم النحر يصح نذره فى ظاهر
الرواية بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد يوم النحر والصلوة فى الاوقات المنهية
ناقصة ايضا لكونها دونه اى ادنا مرتبة فى النقصان من الصيام فى تلك الايام
لان تلبس الصوم باليوم لكونه معيارا له وجودا ومذكورا فى حده تعقلا اكثر
من تلبس الصلوة بالوقت لكونه ظرفا لها فقط فتاثر نقصان اليوم فى الصوم
اشد من تاثير نقصان الوقت فى الصلوة ولذا فسد الصوم لا الصلوة وان لم تفسد
فتضمن بالشروع فى تلك الاوقات نظرا الى جهة دنوها من الصوم فى النقصان
وانما قال ولم يقل فتلزم اشارة الى ان الاولى بعد الشروع ان يقطعها ويقضيها
فى الوقت المباح ولكن الصلوة فى تلك الاوقات لا يصلح له اى للقضاء نظرا الى
جهة نقصانها فى نفسها والصلوة فى تلك الاوقات وان كانت دون الصوم
المذكور لكنها فوق ما اى الصلوة الكائنة فى الارض المغصوبة فى النقصان لان النقصان
الناشئ من المكان يمكن زواله كما سبق بخلاف النقصان الناشئ من الزمان
واذا كان الصلوة فى الارض المغصوبة ادنى مما فى الاوقات المنهية فتضمن تلك
الصلوة به اى بالشروع فى المغصوبة تصلح ايضا له اى للقضاء لان النقصان

انما يمنع القضاء اذا كان له راجعا الى نفس المامور به اصلا او وصفا واما لم يدخل
تحت الامر فنواته لا يمنع لانه لا يخل بالمامور به ثم الوقت فى الصلوة داخل فى الامر
بالدلائل القاطعة فنقصانه يمنع القضاء بخلاف المكان فيها فانه لم يدخل تحت
الامر فلا ينقص المامور به بنقصانه فنقصانه لا يمنع القضاء فظهر ان معنى
قولهم ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا لا يؤدى بنقصان راجع الى نفس المامور به
اصلا او وصفا تذنيب تشبه تعقيب مباحث الامر والنهى بالبحث عن انه
كل منهما هل له حكم فى الضد ام لا بالتذنيب وهو جعل الشئ ذنابة لشئ آخر
لكونه تتميما لها ومتعلقا بها وان اورده القوم بطريق اخرى واعلم انهم اجمعوا
اختلفوا فى ان كلا من الامر بالشئ والنهى عنه هل له حكم فى ضده اولا والحق
الذى ذهب اليه اصحابنا رحمهم الله ثبوت الاستلزام من الطرفين فى الجملة ولذا
قال الامر بالشئ يستلزم تحريم ضده اى من ذلك الشئ ان فوت ذلك الضد
المقصودية اى بالامر سواء كان له ضد واحد يفوته كالسكون للحركة او اضداد
يفوته كل منها كالنفاق واليهودية والنصارى للايمان المامور به سواء قصد بالامر
تحريم ضد المامور به كما فى قوله تعالى فاعتزلوا النساء فى المحيض اولا كالافطار للكف
الدائم المستفاد من قوله ثم اتموا الى الليل والا اى وان بفوته فالكراهة اى اللازم هو
الكراهة دون الحرمة لان الضرورة تندفع بها كالامر بالقيام فى قوله ثم ادفع واسكت
حتى تستوى قائما فانه لا يستلزم تحريم القعود لانه لا يفوت القيام المامور به لجواز
ان يقوم اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام مامورا به فى زمان بعينه حرم
القعود فيه فيكره الصلوة لو قعد فقام ولم تفسد لانه لم يرتكب الواجب والنهى عنه

اى عن الشئ

اى عن الشئ يستلزم وجوب ضده اى ذلك الشئ ان فوت عدمه اى عدم ذلك
الضد المقصود به اى النهى وهو ترك المنهى عنه كالنهى عن عزم عقدة النكاح يقتضى
وجوب الكف عن التزوج لان عدم الكف عن التزوج يفوت ترك العزم والآراى
وان لم يفوت عدم ذلك الضد المقصود بالنهى فيحتمل ذلك الضد السنة المؤكدة
فان المحرم منهى عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده اعنى عدم لبس الرداء او الازار
ليس بمفوت للمقصود بالنهى اعنى ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط
ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الازار والرداء سنة لا واجبا ولا يستلزمها
اى ذلك الضد السنة المؤكدة كما ذهب اليه صاحب التنقيح والمنار والجواز ان
يكون للضد جهة حرمة واباحة فان الزنا مثلا منهى عنه وعدم اللواطة التى هى ضده
ليس بمفوت لترك الزنا لجواز ان يكون لا يزنى ولا يلوط فيلزم ما يلزم وكذا
عدم قربان المنكوحة او الجارية كل يوم الذى هو ضد الزنا ليس بمفوت له لتركه لجواز
ان لا يزنى ولا يقرب كل يوم فيلزم ان يكون القربان كل يوم سنة مؤكدة وهو مباح منه
اى من الخاص المطلق ثم اختلف فى كون المطلق والمقيد قسمان من الخاص والمختار انهما
قسمان منه كما صرح به صاحب التنقيح وغيره من المحققين وهو الشائع فى جنسه
بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة فخرج به اقسام المعارف بلا شمول
اى ملتبسا بانتفاء ما يدل على الشمول والاحاطة فخرج به العام ولا تعيين
اى ملتبسا ايضا بانتفاء ما يدل على التعيين والتخصيص ببعض المراد فخرج به المقيد
ومنه المقيد وهو الخارج عن الشيوع بالمعنى المذكور بوجه ما كرقبة مؤمنة
اخرجت عن شيوع الرقبة بالمؤمنة وغيرها وان كانت شائعة فى الرقبات

مطلب
منه المطلق

بمعنى ان مرضه المامور به اذا كان مفوتا للمقصودية لا يكون سنة مؤكدة وقوله مقتضى وجوب وبه قال صاحب التنقيح وان لم يفوت فالنهى عن الشئ يكون وقال صاحب المنار انه يقتضى ان يكون ضده فى معنى سنة واجبة يعنى كونه سنة مؤكدة تقتضيه متى مع الواجب والمقصود من كلامه ان يكون ضده فى معنى سنة واجبة متوكدة فيه وليس كذلك فلذا قال المص ولا يستلزمها الاستلزام ردا عليها وهذا ظاهر مستدرك

المؤمنات وحكمهما اى حكم المطلق والمقيد ان يجريا على حالهما المطلق على اطلاقه
والمقيد على تقييده اعلم انهما اذا وردا لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان
اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجب التقييد الاخر اجرى المطلق على اطلاقه
والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد
الاخر بالذات نحو اعتق رقبة فلا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة نحو اعتق عنى
رقبة ولا تملكنى رقبة كافرة فان نفى تمليك الكافرة يستلزم نفى اعتاقها عنه وهذا
يوجب تقييد الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد وهذا معنى قوله ولا يحمل
ولا يحمل الاول يعنى المطلق على الثانى يعنى المقيد عند اختلاف الحكم الا فى صورة
الاستلزام فان اتحد فاما ان يختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين [illegible]
والقتل فلا حمل خلافا للشافعى وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد فى السبب
اعتاق رقبة كافرة
ونحوه او فى الحكم فان كان الاول فلا حمل خلافا له كوجوب الصاع فى صدقة الفطر
بسبب الراس مطلقا فى احد الحديثين ومقيدا بالاسلام فى الاخر وان كان الثانى
يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن
مسعود ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب
اجزاء غير المتتابع لموافقة المامور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفة
المامور به وهذا معنى قوله ولا يحمل الاول على الثانى عند اتحاده اى الحكم
الا اذا اتحدت الحادثة وكلاهما اى الاطلاق والتقييد فى الحكم دون السبب
وانما لم يقيد الحكم بكونه مثبتا لان النكرة فى سياق النفى عام لا مطلق والموقوفة
ليست بمطلق الشافعى يحمل المطلق على المقيد فى اتحاد الحكم مطلقا اى سواء

[illegible]

لان الاطلاق والتقييد ضدان فلا يمكن جمعهما فى شئ واحد فلو عمل بالقراءتين يلزم اشتراط التتابع وعدم اشتراطه او يلزم صوم ستة ايام ثلثة بالمطلق وثلثة بالمقيد
وهو خلاف الاجماع فعلم ان المراد من المطلق المقيد ولقائل ان يقول بحمل المطلق فى صوم كفارة اليمين على المقيد
بالتتابع لان العمل بهما ممكن بان يقول بجواز الامرين عملا بهما وفائدة القيد كون التتابع مستحبا ولم يلزم منه الجمع بين المتضادين
لان المكلف مخير بينهما والواجب المخير له وجود فى الفروع فلا يجوز ابطال صفة الاطلاق مستارى

قال الشافعى ان المطلق وهو المتعرض للذات دون الصفات يحمل على المقيد بصفة من الصفات سواء كان وردا فى سبب او شرط او حكم او حكمين فى حادثة او فى حادثتين لان المطلق ساكت عن التعرض لذلك الوصف فيحتمل له والمقيد ناطق به بحكم فيه وابدا يحمل على المحكم ويرجح الناطق على الساكت مستارى

اختلفت الحادثة اولا وسواء كانا فى السبب او فى الحكم لان الناطق بالقيد الذى
هو المقيد اولى من الساكت عن القيد الذى هو المطلق قلنا فى جوابه ذلك اى ترجيح
بالناطقية عند التعارض ولا تعارض الا فى الاتحاد الحكم والحادثة مع كونهما فى
الحكم دون السبب لامكان العمل بهما فى غيره للقطع بان الشارع مثلا لو قال اوجبت
فى كفارة القتل اعتق رقبة مؤمنة وفى كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت
لم يكن الكلامان متعارضين ثم لما فرغ عن مباحث الخاص شرع فى العام فقال العام
فلفظ احترز به عن المعنى لان الصحيح ان العموم من عوارض اللفظ وان ذهب
بعض مشايخنا الى ان المعنى ايضا يتصف به باعتبار وجوده فى محال مختلفة
كمعنى المطر او الخصب يوصف بالعموم حقيقة اذا شمل الجنس والتثنية والجمع
المنكر غير محصورة اى لا يوجد فى اللفظ ما يدل على الحصر فلا يخرج نحو السموات
ويخرج اسماء العدد والجمع المعهود فانه يطلق على المحدود وحكمه ايجاب الحكم فيما يتناوله
اى الاثر الثابت به
اختلف فى حكم العام من حيث هو عام فعند الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم
او خصوص وعند البلخى والجبائى الجزم بالخصوص كالواحد فى الجنس والثلثة فى الجمع
ما يتناوله ظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعى والمختار
عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص
العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس ابتداء وقطعا عند مشايخ العراق وعامة
المتاخرين لاحتجاج اهل اللسان بالعمومات فى احكام قطعية كقول ابن مسعود ان
الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد بوضع الحمل لا بابعد الاجلين لان سورة النساء
القصرى نزلت بعد الطولى فنسخت بعمومها خصوص الاولى وان كان من وجه

[illegible]

قال الشافعي التخصيص بمعنى قصر العام على بعض مسمياته ولانه سواء كان بكلام مستقل او لا ...

وقول عثمان رضي الله عنه في تحريم الاختين وطيا بملك اليمين احلتهما آية وحرمتهما
آية والمحرم راجح ونقل ابي بكر قوله الائمة من قريش ونحن معاشر الانبياء لا نورث
وامثال ذلك اكثر من ان يحصى لا يقال فهم ذلك بالقرائن لان فتح هذا الباب
يؤدي الى ان لا يثبت لفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لم ينقلوا
نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال فلا يختص تفرع على كون العام
من حيث هو عام قطعيا الحاصل انه كان العام قطعيا لا يخص بالظني سواء كان قياسا
او خبر واحد لان المخصص عندنا مغير لحكم العام ومغير القطعي لا يكون ظنا ولذا شرطنا
اتصاله بالعام هذا اذا لم يخصص ابتداء بالقطع واما اذا خصص فيجوز تخصيصه
بالظني فلا يجب اتصاله وسيجيء تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى وتحقيق لانه شائع والعام
بمعنى انه لا بد من التخصيص الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم
حتى صار قولنا ما من عام الا وقد خص منه البعض بمنزلة المثل فالعام العاري عن
المخصص ظاهر يحتمل ان يكون مقصورا على البعض بناء على شيوع ذلك التخصيص
وهو اي الاحتمال ينافي القطع الذي ادعيتموه فيخص العام لكونه ظنيا به اي بالظني
ابتداء لان التخصيص عنده تفسير لا تغيير كما سبق ولهذا جوز تراخيه مطلقا
قلنا في جوابه احتمال العام للتخصيص احتمال غير ناش عن الدليل اي ليس بمستند اليه
فلا ينافي القطع المراد هنا فان كثرة التخصيص بالمعنى المذكور لا يصلح ان يكون دليلا
على انقصار الحكم على بعض المسميات في الحكم عام لم يقارنه مخصص فاذا اختلفا تفرع
على ايجاب الحكم قطعا عندنا وظنا عند الشافعي اي اذا افاد الخاص حكما خالف الحكم
العام تعارضا اي ثبت بينهما حكم المعارضة عندنا لكونهما قطعيين خلافا للشافعي
والمراد بحكم المعارضة الخاص اي المقتضي

الشافعي قولا لان العام الظني لا يعارض الخاص القطعي كما سبق فان الحكم علم التاريخ
يخصصه اي الخاص العام ان قارنه في النزول ان كانا من الكتاب او الورود ان كانا
من الحديث وينسخه اي الخاص العام في قدر ما تناولاه ان تراخى الخاص سواء كان بينهما
عموم وخصوص مطلقا او من وجه والاول نحو قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا
والثاني نحو قوله والذين يتوفون منكم الاية وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن الاية
على رأي ابن مسعود رضي الله عنه فان قوله واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون
منكم فيكون ناسخا له في حق الحامل المتوفى عنها زوجها وفائدة كونه ناسخا لا مخصصا
ان العام حينئذ يكون قطعيا في الباقي لا كالعام المخصوص منه فانه ظني في الباقي كما سبق
فانما الشرط في التخصيص المقارنة وفي النسخ التراخي لان عمل المخصص بطريق
التغيير والدفع والمغير الدافع يجب ان يكون موصولا وعمل الناسخ بطريق التبديل
والرفع والمبدل الرافع يجب ان يكون متراخيا توضيحه ان التخصيص بيان ان الافراد التي
يتناولها العام ظاهرا غير داخلة في الحكم فوجب اتصال المخصص اذ لو تراخى لكان ذلك
الافراد في الحكم فلا معنى بعده لبيان عدم دخولها في الحكم والنسخ بيان ان الافراد الداخلة
في الحكم ايضا الى الآن خرجت عنه من بعد فوجب التراخي لتدخل في الحكم ثم تخرج فان
قيل يلزم من هذا ان لا يجوز تخصيص كل من القياس وخبر الواحد للعام المخصص
من الكتاب للقطع بتراخيه عنه وسيأتي جوازه قلنا لم يشترط الاتصال في مطلق
التخصيص بل في المخصص المغير وهو ليس الا المخصص الاول فان المفهوم من كلام
المشايخ ان ما بعده تفسير لا تغيير قال الامام شمس الائمة السرخسي ثم اختلف
العلماء في جواز تأخير دليل الخصوص في العموم فقال علماؤنا دليل الخصوص اذا
ان التخصيص الذي حصل بعد تخصيص الاول

اقترنا بالعموم يكون بيانا واذا تأخر لم يكن بيانا بل يكون نسخا وقال الشافعي يكون
بيانا سواء كان متصلا بالعموم او منفصلا عنه وانما يبتنى عنه هذا الخلاف على الاصل
الذي قلنا ان مطلق العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كالخاص وعند
الشافعي يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العام الذي ثبت خصوصه بالدليل
فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيان التفسير لا بيان التغيير فيصح موصولا ومفصولا
وعندنا لما كان العام المطلق موجبا للحكم قطعا فدليل الخصوص فيه يكون مغيرا
هذا الحكم من القطع الى الاحتمال فان العام الذي دخله خصوص لا يكون حكمه عندنا
مثل حكم الذي لم يدخل خصوص وينسخ اي الخاص به اي بالعام ان تقدم الخاص
على العام هذا كله ان علم التاريخ وان جهل حمل على المقارنة اي مقارنة العام الخاص
لا تراخي احدهما عن الآخر لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فيثبت حكم المعارضة في متناولهما
قال الشافعي يخص العام به اي الخاص مطلقا اي سواء تقدم او تأخر او جهل التاريخ
لقطعية الخاص دونه ويرده اتفاقا هل العرف على اندراج زيد في قول المولى لعبده
لا تضرب احدا بعد قوله اضرب زيدا واذا خص بكلام احترز عن العقل نحو خالق
كل شيء فان مجرد العقل يخصص ذاته تعالى منه ومنه تخصيص الصبي والمجنون من خطابات
الشرع وعن الحس نحو واوتيت من كل شيء فان قيل المدرك بالحس هو انه لم تؤت كذا
وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير قلنا معنى تخصيص الحس تخصيص
العقل بواسطة الحس واستعانته فلا اشكال وعن العادة نحو لا ناكل راسا فيقع
على المتعارف وعن تفاوت بعض الافراد اما بالنقصان نحو كل مملوك لي كذا حيث
لا يقع على المكاتب او بالزيادة كالفاكهة حيث لا يقع على العنب فان كلا منهما وان

سميناه

وان سميناه مخصصا لكنه لا يجعل العام ظنيا في الباقي مطلقا بل ان اقتضى خروج
بعض معلوم يكون العام في الباقي قطعية وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا
فان قيل جعل كل منهما مخصصا بلا تفرقة بين التراخي وغيره ينافي قولهم ان التراخي
نسخ لا تخصيص قلنا لا يتصور التراخي وغيره فيما سوى العرف حتى يحتاج
الى تقييد بالاتصال ولو سلم فترك التقييد للاعتماد على ما سبق من اشتراط
الاتصال في التخصيص مستقل احتراز عن الاستثناء والشرط والغاية وبدل
البعض فان شيئا منها مع انه لا يسمى عندنا مخصصا لا يجعل العام دليلا ظنيا بل
المخرج ان كان معلوما فالعام دليل بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم
مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمله
وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم
يصلح للحجية الا ان يتبين المراد موصول احتراز عن النسخ فانه ايضا مع انه لا يسمى
تخصيصا عندنا لا يجعل العام ظنيا في الباقي لان المخرج ان كان مجهولا يسقط نفسه
ولا يتعدى جهالته الى العام فيبقى كما كان معلوما يتناول الباقي قطعا لانه
وان كان معلوما
لا يحتمل التعليل حتى لا يعلم قدر المخرج لاستلزامه كون القياس ناسخا كما سيأتي
يكون ذلك العام المخصوص منه البعض دليلا ظنيا فيخص تفريع على كونه ظنيا
بالظني من القياس والخبر الواحد لان الظني يخص بالظني وقد سبق ان هذا
التخصيص تغيير وقد علل كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله مجهولا بقوله لشبهة
الاستثناء والنسخ في المجهول اي يعني ان المخصص يشبه الاستثناء بحكمه
لانه الدفع وبيان عدم الدخول تحت حكم العام لا رفع حكم العام عن البعض بعد
بالكلية وبصيغته ...

لانه كلام منه امضر بعد بنفسه مفيد لحكم

واذ الكان ... الباقية اذا حدها ... الاخر ... النص

ثبوته وشبه الناسخ بصيغته لاستقلاله وافادته بنفسه فهو مستقل من وجه
دون وجه والاصل في المتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفى حظا من
كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان متناوله مجهولا عند السامع
فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول
ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة في العام ويسقط به الاحتجاج كما في الاستثناء
المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول
بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل
دون العلم وكذا وعلل كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله معلوما بقوله وصحة
التعليل في المعلوم يعني ان المخصص اذا كان متناوله معلوما عند السامع
يصح تعليله فان لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص
واذا ادركت فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزاحم وبعدما تعينت لا يدرك
انها في اي قدر من الافراد توجد وكل هذا يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت انه
ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا
وانما عدل عن تقرير القوم حيث قالوا وان كان معلوما فمن جهة استقلاله
يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة في الباقي اذ لا يدرى
كمية المخارج فينبغي ان لا يبقى العام حجة ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليل الاستثناء
فيجب ان يبقى العام على حاله فوقع الشك وهو لا يبطل اصل الحجة بل وصفها وهو

انما عدل عن تقرير القوم لما يرد عليه ما اورده القاآني من انه لما كان
المذهب عندكم ان المخصص مما يصح تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم
بناء على زعمكم في صحة تعليله ويمكن ان يجاب عنه بان هذا التقرير بالنظر القطع لما يرد عليه انكم قائلون بصحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بالتخصيص
الى اعتبار الشبهين اللازم للمخصص في الغاء احدهما من غير ملاحظة الى
ان المذهب صحة التعليل عندنا وهذا القدر يكفي في الزام ذكره ولا ينفعك شبه الاستثناء لانه لا يمنع عندكم التعليل وقيل يبقى العام بعد التخصيص
ولو لوحظ ذلك لما افاد في ثبوت المطلوب ايضا لان احتمال التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة اصلا لان ما اقتضى العلة تخصيصه يخص وما لا فلا فيخص
فيبقى تحت العام فلا يبطل العام بالتعليل بالكلية لا يقال فعلى هذا ينبغي ان يبقى العام موجبا للحكم قطعا فيما بقي تحته اذا كان المخصص معلوما كما قلتم في التخصيص
بالعقل لا يقال فعلى هذا ينبغي ان يبقى العام موجبا للحكم قطعا فيما بقي تحته اذا كان المخصص معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل
بالعقل لانا نقول فرق بينهما فان موجب العقل لا يختلف فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل فانه يختلف قطعيا لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف
الذي جعلناه علة فانه ذلك يختلف باعتبار المجتهدين كما ترى

قطعيا سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا اعتبارا بالناسخ فانه لما اشبه الناسخ بصيغته
اعتبر حاله فان الناسخ ان كان مجهولا يسقط بنفسه وان كان معلوما لا يصح تعليله لاستلزامه
كون القياس ناسخا فعلى التقديرين يكون العام في الباقي قطعيا والتخصيص مثله فيكون حكمه
ايضا كذلك وقيل لا يبقى حجة معلوما كان المخصص او مجهولا كالاستثناء المجهول اما اذا كان
مجهولا فظ واما اذا كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل لا يدرى كم خرج بالتعليل
فيبقى الباقي مجهولا وقيل بالقطعية ان علم المخصوص كالاستثناء المعلوم فان كلا منهما لبيان انه لم
يدخل في الحكم فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لعدم استقلاله لا يقبله والمستثنى منه حجة قطعية
في الباقي فكذا ما في حكمه والا اي وان لم يعلم المخصوص فيعدم الحجية كالاستثناء المجهول في الكل
ان القائل الاول اعتبر شبه النسخ فقط والثاني شبه الاستثناء المجهول فقط والثالث
شبه الاستثناء المعلوم في المعلوم والمجهول في المجهول ونحن اعتبرنا شبه الاستثناء والنسخ
في المجهول وصحة التعليل في المعلوم وهو اي العام في الباقي بعد الاخراج لبعض الافراد لم يقل
بعد التخصيص ليشمل غير المستقل والنسخ ايضا حقيقة مطلقا لانه حقيقة من حيث التناول
في الباقي مجاز من حيث الاقتصار على ذلك الباقي وعدم تناوله للافراد المخصوصة كما تناوله اولا
اعلم انهم اختلفوا في العام المخرج عنه بعض الافراد انه حقيقة في الباقي ام مجاز والثمرة صحة الاستدلال
بعمومه فقيل مبني على اشتراط الاستغراق والاكتفاء على انتظام جمع من المسميات
والصحيح انه خلاف مبتداء اذ اكثر مشترطي الاستغراق ايضا على انه حقيقة وهو المختار عند شمس
الائمة حيث قال دعوى انه يصير مجازا كلام لا معنى له فان الحقيقة ما يكون مستعملا في موضوعه
والمجاز ما يكون معدولا به عن موضوعه واذا كانت صيغة العموم تتناول الثلثة حقيقة كما تتناول
المائة والالف واكثر من ذلك فاذا خص البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازا فيما وراءه
وهو حقيقة فيه ثم قال فان قيل البعض غير الكل من هذه الصيغة واذا كان حقيقة هذه الصيغة

فائدة اختلف في العام الذي خص منه البعض فعند من اشترط الاستغراق في العام لا يجوز التمسك بعمومه لانه لم يبق عاما وعند من لم يشترط الاجماع في الجملة فيه يجوز
التمسك به لانه بقي عاما باعتبار بقاء الاجماع في الجملة فيه كذا في التحقيق

يعني ان الاختلاف مبني على الاختلاف في اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه البعض
مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفي بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهي التخصيص
الى ما دون الثلث ابن ملك

حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كما ابضا ان كان لصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون الكثر فلو قال مماليكي احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذ كان سواهما بخلاف ما قال مماليكي احرار الا ... مماليكي فلو ... حيث يكون المستثنى ... الكل حسن

يعني ... واحد منهما ...

الكل فاذا اريد به البعض كان مجازا قلنا اما ورد المخصوص يتناوله موجب الكلام على انه كل لا على انه بعض بمنزلة الاستثناء فان الكلام يصير عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض واما ما اختاره صاحب التنقيح من انه حقيقة من حيث التناول مجاز من حيث الاقتصار لان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين فضعيف لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه او غيره فيكون مجازا الفاظ العموم اعلم ان الفاظ العموم قسمان الاول العام بصيغته ومعناه وهو مجموع اللفظ مستغرق المعنى سواء كان له واحد من لفظه كالرجال او لا كالنساء والثاني العام بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا القسم اما ان يتناول المجموع لا كل واحد وحيث يثبت الحكم لها انما يثبت لدخولها في المجموع كالرهط والقوم والجن والانس والجميع او يتناول كل واحد اما على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم واما على سبيل البدل بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم هذا ما اختاره صاحب التنقيح وذهب شمس الائمة وفخر الاسلام الى ان ما لحقه اداة لا يكون خاصا وهو المختار ههنا كما سيأتي ان شاء الله تعالى الجمع المعرف باللام او الاضافة ايضا يفيد العموم حيث لا عهد خارجيا فانه المفهوم من الاطلاق لا عهد الذهني ولا الاعم اعلم ان الاصل الراجح عندنا علماء الاصول هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين كمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية

قرينة

قال صاحب التلويح ... لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل ... عند استعمالها في الباقي مجازا ... من حيث الوضع للبعض ... الاستغراق خاصة ... ردي

قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي وقد تمسك ابو بكر رضي الله عنه حين اختلف بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير بقوله تم الائمة من قريش ثم لم ينكر احد فحل محل الاجماع وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء منه وهو دليل العموم واورد ان المستثنى منه قد يكون اسم عدد عندي عشرة الا واحدا او اسم علم نحو كسوت زيدا الا رأسه او مشارا اليه نحو صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم واجيب اولا بان المستثنى منه في مثل هذه الصورة وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء عشرة واعضاء زيد وايام الشهر واحاد هذا الجمع وثانيا بان المراد بقولنا هو دليل العموم ان المنع عن الدخول يقتضي الدخول لولا المنع فلا بد في الصدر من الشمول وان ليس فيه حصر ليكون شموله كشمول العشرة للواحد ونحو ذلك وجب استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح الاخراج وثالثا بان المراد بالاستثناء الذي هو دليل العموم استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ نفسه او اصله لا ما هو من اجزائه كما هو في الصورة المذكورة فاندفع ما قيل ان المستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا احاد وما في معناه اي معنى الجمع المعرف هو الذي يتعلق الحكم بمجموع احاده لا بكل واحد على سبيل الانفراد وحيث يثبت للاحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال ليس فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه لكنه يتناول بجميع الاحاد لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى

... دليل العموم

يعني ... او المراد ... الافراد ...

لوقال الرهط والقوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل بجميع
بمجموعهم لا لكل واحد ولو دخل واحد لم يستحق شيئا واما صحة الاستثناء الواحد منه على الاتصال
اذا قيل جاءني القوم الا زيدا فمن جهة ان المجيء للمجموع من حيث هو هو من غير ان يثبت لكل
واحد حكم لم يصح الاستثناء مثل يطيق دفع هذا الحجر القوم الا زيدا كما يصح عندي عشرة
الا واحدا ولا يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا في محصص
كل واحد من الجموع وما في معناه الى الثلث اختلفوا في منتهى التخصيص في الجمع فقيل لا بد من
بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد
وقد صرح شمس الائمة ان هذا هو الاصل عندنا كما في الاستثناء واختار الامام فخر الاسلام
ومن تبعه من المحققين ان مذهب اصحابنا هو ان العام ان كان جمعا او في معناه
يجوز تخصيصه الى ثلثة لا ازيد اذ لو ادناه فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة
على الجمع فيصير نسخا وانما قلنا ان ادنى الجمع هو الثلثة لان ما فوق الاثنين هو المتبادر
الى الفهم من صيغة الجمع لا عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا يصح
رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وايضا يصح جاءني زيد وعمرو العالمان
ولا يصح العالمون وذهب بعض اصحاب الشافعي الى انه اثنان وتمسكوا
بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والمراد اثنان فصاعدا
لان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا كل
جمع في المواريث والوصايا والثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلبا كما
اذ ما جعل الله لرجل من قلبين الثالث قوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله
حجة من اللغوي فكيف من النبي عليه السلام والجواب عن الاول انه لا نزاع

بعض يتصور بدون يجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع

اذ ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع

ص
دفع لما يرد على قوله لكل واحد من حيث انه واحد وتقرير الايراد انه
اذا لم يتناول كل واحد فكيف صح استثناء الواحد منه في مثل جاءني
القوم الا زيدا ومن شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه
لولا الاستثناء وتقرير الدفع ان صحة استثناء الواحد منه
في مثل جاءني القوم الا زيدا مستارك

ط
والمراد بالقرب ان يكون الباقي اكثر من النصف والقائل بذلك
امام الحرمين واكثر اصحاب الشافعي مستارك

فيه بحث لانه انما يكون نسخا لو كان داخلا في الارادة ثم اخرج
وهو ممنوع لان التخصيص بيان انه غير داخل مرادا الا ان يراد
بالنسخ معناه اللغوي مستارك

انه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار
ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين
حكم الجمع وعن الثاني ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على
الجزء وعن الثالث بان النزاع ليس في ج م ع وما يشتق منه لانه في اللغة ضم شيء
الى شيء وهو حاصل في الاثنين بالاتفاق وان الخلاف في صيغ الجمع وضمائره صرح به
ابن الحاجب وغيره ولو سلم فالمراد الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تاويل الحديث
وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا وفي الاصطفاف
خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر بهما او انقطاع ما كان منهيا في اول
الاسلام من مسافرة واحدا واثنين بناء على غلبة الكفار وفي انعقاد صلوة الجماعة
بهما او ادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي عليه السلام تعريف الاحكام
دون اللغات وههنا اشكال وهو ان المشايخ لم يفرقوا بين الجمع القلة والكثرة حيث حكموا
على الاطلاق بان الجمع المعرف باللام يتناول مسميات غير متناهية وان اقله ثلثة وح
وقد فرق بينهما اهل العربية ولا شك ان استمداد الاصول من العربية فكيف يستقيم
المخالفة لما تقرر فيها ويمكن ان يقال انهم لم ينكروا الفرق حتى يلزم المخالفة بل بنوا
كلامهم على ما يستفاد من القرائن بحسب العرف والاستعمال واهل العربية
ايضا معترفون به ووجه البناء ان مطمح نظرهم البحث عن احوال الادلة من
حيث يثبت بها الاحكام ولا شك ان مبنى اكثر الاحكام العرف والاستعمال
لا مجرد الاوضاع اللغوية حتى انها ربما تكون مهجورة ملحقة بالمحال وبهذا ينحل
الاشكال الوارد في الرهط بانه لما كان موضوعا لما دون العشرة ينبغي ان لا يكون

جمع قيل يمكن ان يدفع هذا بان التمسك انما هو باعتبار دلالة ج م ع
قوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة على ان هما وضع للجماعة يطلق
عليهما ولا ينافي فيه ان النزاع ليس في ج م ع مستارك

مستغرقا للافراد الغير المتناهية وقولهم اى قول المشايخ محلاه باللام يعنى الجمع المحلا
باللام مجاز عن الجنس تمسكا بوقوعه فى الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء
من بعد وهى تشمل الواحد فصاعدا وكقولهم فلان يركب الخيل و يلبس الثياب
البيض والمراد الجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد واستغراق فلو خلف
لا يتزوج النساء ولا يشترى العبيد ولا يتكلم الناس يحنث بالواحد الا ان نوى
العموم فح لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه حقيقة كلامه واليمين ينعقد
لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى
حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ليس على الاطلاق خبر قولهم ب
كونه مجازا عن الجنس فى صور ليس فيها العهد والاستغراق لانك قد عرفت
ان الاصل هو العهد ثم الاستغراق ثم الجنس ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل
ولهذا قالوا فى قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق لا للجنس وان المعنى لا يدركه
كل بصر ويسلب العموم لا لا يدركه شئ من الابصار ليكون عموم السلب والمفرد المعرف
باللام او الاضافة وهو معطوف على الجمع المعرف حيث لا عهد فانه اصل كما سبق فاذا
لم يوجد معهود يصار الى الاستغراق الا عند ان تدل القرينة لنفس الماهية
كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهنى كما فى اكلت الخبز وشربت
الماء وما فى معناه كالجمع الذى يراد به الواحد مثل ان لا اتزوج النساء حيث
يحنث بالواحدة تخصص كل من المفرد وما فى معناه الى الواحد لانه ادناه اى ادنى
ما يصدق عليه كل منهما والنكرة المنفية اى الواقعة فى موضع وقد فيه النفى
بان ينسحب عليها حكم النفى فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء الجنس او فرد

اى كون عموم النكرة ثابتا بدليل الضرورة لزم ان يكون عموم النكرة عموما عقليا لان الضرورة دليل عقلى وما ثبت به فهو عقلى ايضا

٦٠

مبهم منه لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فان قيل فح يكون عمومها عقليا لا وضعيا قلنا
الوضع اعم من الشخصى والنوعى وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منتفى
عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد فى حكم النفى اعنى عموم النفى عن الآحاد
فى المفرد وعن المجموع فى الجمع وهذا معنى الوضع النوعى لذلك فكون عمومها عقليا
ضروريا بمعنى ان انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافى
ذلك فان قيل قد صرحوا بانها لم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وهو الجنس
او الفرد قلنا لا ضير لان المستعمل فيه نفس النكرة والعموم انما استفيد من وقوعها فى
سياق النفى فان قيل اذا افادت العموم بالوضع النوعى هلا يكون مجازا فانه ايضا
موضوع بالوضع النوعى قلنا لا لان وضع النوعى قسمان احدهما ان يكون بثبوت
قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى
مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له كالحكم بان كل اسم اخره الف او ياء مفتوح
ما قبلها ونون مكسورة فهو لفرد من مدلوليها الحق باخره هذه العلامة
وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك
الاسم وكل جمع عرف باللام او الاضافة فهو لجميع تلك المسميات وكل نكرة
وقعت فى سياق النفى فهو لنفى جميع الافراد الى غير ذلك ومثل هذا من باب
الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعتبارها بل اكثر الحقايق من هذا القبيل
كالمثنى والمجموع والمشتقات والمركبات وثانيهما ان يكون بثبوت قاعدة
دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة
ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلق مخصوصا ودال عليه لا بمعنى انه يفهم

منه بواسطة هذا التعيين بل بمعنى انه يفهم منه بالقرينة حتى لو لم يثبت من الواضع
جواز استعمال اللفظ فى المعنى المجازى لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام
القرينة بحالها لتجاوزه المعنى الاصلى فلفظ الاسود مثلا فى قولنا رايت الاسود
من حيث قصد به الشجعان مستعمل فى غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما
وضع له حقيقة نحو لا اضرب رجلا او حكما كما اذا وقع فى سياق النهى والاستفهام
الانكارى والشرط المثبت وان كان خاصا بصورته مطلقا لكنه عام بمعناه
ان قصد المنع نحو ان ضربت رجلا فكذا اذ معناه لا اضرب رجلا اما ان قصد الحمل
نحو ان قتلت حربيا فلك كذا فخاص والمنفى بالعكس نحو ان لم اضرب فاسقا
وان لم تقتل مسلما نجوت من القصاص اعلم انى لم اعد النكرة الموصوفة بصفة
عامة من الالفاظ العموم لان القائلين بعمومها لم يشترطوا فى العموم الاستغراق
صرح به صاحب التلويح فى مباحث الاستثناء والاعادة اى اعادة النكرة و
المعرفة بالمعرفة سواء عرفت باللام او الاضافة تقتضى الاتحاد بين مدلول
الاول والثانى لان الظاهر المتبادر هو العهد والاعادة بالنكرة تقتضى
التغاير بين المدلولين لانه الاصل ولا موجب للعهد والاتحاد فحصل اربع
صور اعادة المعرفة معرفة والنكرة نكرة والمعرفة نكرة والاصل فى الاولين
الاتحاد وفى الاخيرين التغاير الا لمانع كما تغايرة المعرفتان فى قوله تعالى وانزلنا اليك
الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب والنكرة والمعرفة فى قوله تعالى و
كتاب انزلناه الى قوله انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا واتحدت النكرتان
فى قوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله واتحدت المعرفة والنكرة

فى قوله

فى قوله تعالى انما الهكم اله واحد ومن فانها موضوعة لذوات من يعقل وعامة لهم
غير معتبرة فى عمومها الانفراد كما فى كل والاجتماع كما فى جميع قطعا ان كانت شرطية او
استفهامية فان معنى من جاءنى فله درهم ان جاءنى زيد وان جاءنى عمرو وهكذا الى
جميع الافراد ومعنى من فى الدار الى غير ذلك فيعدل فى الصورتين الى لفظ من
قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر الا ان كانت موصولة او موصوفة
فانها حينئذ لا تكون عامة قطعا اما اذا كانت موصوفة فلانها فى المعنى نكرة واما لو كانت
موصولة فلانها فى المعنى نكرة واما اذا كانت موصولة فلانها قد تكون للخصوص والمراد
البعض كما فى قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد
بعض مخصوص من المنافقين الا ان الضمير جمع تارة نظرا الى تعددهم وافرد
اخرى نظرا الى اللفظ فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفى فى العموم
بانتظام جمع من المسميات ولذا عد لكونه من الشرطية عامة سويا اى ابو يوسف
ومحمد بين من شاء من عبيدى عتقه وهو حر وبين من شئت من عبيدى عتقه
فاعتقه فى العموم حيث قالا اذا شاء العبيد فى الصورة الاولى عتقهم عتقوا او شاء
المخاطب فى الصورة الثانية عتق كل عتقوا عملا بعموم من ولم يجعلا كلمة من
فى الصورة الثانية للتبعيض ولذا ايضا راعاه اى راعاه ابو حنيفة رح العموم فى
الصورتين ما دام امكن العموم اما فى الصورة الاولى فلانه قال يعتق كل عبد شاء
واما فى الثانية فلانه قال يعتقهم الا واحدا هو اخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب
والا فالخيار الى المولى لان من الشرطية وان كانت للعموم قطعا الا ان من موضوعة
للتبعيض وحقيقة فيه لانه يرد فى موضوعه فلا يكون حقيقة فى غيره دفعا للاشتراك

ولا ينافي قول الائمة العربية ان اصلها ابتداء الغاية اي الدخول على مبداء المسافة

لان المبداء في الحقيق بعض المذكور فلا يخلوا عن التبعيض ففي صورة اضافة المشية

الى العام يعني من في الصورة الاولى ترجح العموم وصرفت كلمة من عن معني التبعيض

وحملت على البيان فيعتق كل من شا بالضرورة وفي صورة اضافة المشية الى الخاص

كالمخاطب في من شئت يعتبر الخصوص معه اي مع العموم فيتناول بعضا عاما وذلك

في ان يتناولهم الا واحد واعلم ان قوله تعالى فأذن لمن شئت منهم وقوله تعالى

ترجي من تشاء منهن على العموم وان اضيف الى الخاص فلقرينة قوله تعالى واستغفر لهم الله وقوله تعالى ذلك ادني ان تقر اعينهن فان كلا منها يرجح العموم

ويكون من للبيان ويخص اي يكون من خاصا غير معد ومن الفاظ العموم لفظ اولا في السير الكبير اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل رجال

معا لم يستحقا واحد منهم شيئا لان الاول اسم لفرد سابق فان اوصله

بكلمة من وهو تصريح بالخصوص يرجح معنى الخصوص فيه فلا يستحق النفل

الا واحدا دخل سابقا على الجماعة وما لكن في انها اذا كانت شرطية او استفهامية

عام قطعا لا ان كانت موصولة او موصوفة وفي انها تكون خاصة اذ الحقه

لفظ اولا لكنه اي ما لصفات من يعقل وذوات غيرهم كذا في اصول

شمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهما وفي التلويح هذا بعض ائمة والاكثرون على انه تعم

العقلاء وغيرهم فان قيل ففي قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن يجب ان يقرأ

جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قوله ان كان في بطنك غلاما فانت حرة قلنا

بناء على التيسر دل على ان المراد ما ثبت بصفة الانفراد دون الاجماع لانه عند

الاجماع

متعلق بما ذكر في نظم القرآن الاية وهو قوله تعالى فاقرؤا فيصير المعنى فاقرؤا بصفة الانفراد ما تيسر ولا يصح تعلقه بما تيسر [illegible] بتم الجواب لان جميع القرآن يصدق عليه انه جميع ما تيسر بصفة الانفراد فلا يندفع المحذور وقد اجاب عنه بان ما تيسر [illegible] عن جميع المتيسر لا عن جميع ما تيسر

الاجماع ينقلب متعسرا وتيتنا ولان اي من وما المذكر والمؤنث وان عاد اليها

الضمير اي ضمير المذكر لان ذلك بالنظر الى ظاهر اللفظ للاجماع فيمن دخل داري

فهو حر على عتق الجواري الداخلات ويستعار واحد منهما للاخر اما استعارة من لما

فلقوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه واما العكس فلقوله تعالى والسماء وما بناها

وما بنيها والذي ميرهما اي العقلاء وغيرهم واين وحيث تعمم الامكنة قال الله تعالى

اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ولهذا لو قال لامرأته انت طالق اين شئت

او حيث شئت يقتصر على المجلس لانه ليس في لفظه ما يوجب تعميم الاوقات

ومتى للاوقات اي لتعميمها ولهذا لو قال انت طالق متى شئت لم يتوقف

ذلك بالمجلس وكل لشمول الافرادي للدلالة على شمول الحكم لافراد ما اضيف

اليه او لشمول الاجزاء قال في بعض معنى اللبيب كل اسم موضوع لاستغراق

المنكر نحو كل نفس ذائقة الموت والمعرف المجموع نحو وكلهم آتيه يوم القيمة

واجزاء المعرف نحو كل زيد حسن فاذا قلت اكلت كل رغيف لزيد كانت

لعموم الافراد والمعرف اذا اضيف الرغيف الى زيد صارت لعموم اجزاء فرد

واحد ومن هاهنا وجب في قراءة غير ابي عمرو وابن ذكوان كذلك يطبع الله على

على كل قلب متكبر جبار بترك تنوين قلب تقدير كل بعد قلب ليعم افراد

القلوب كما عم كل اجزاء القلب وهي تلي الاسماء لا الافعال حيث يقال كل رجل

ونحوه ولا يقال كل يضرب وتعمها صريحا وتعميم الافعال ضمنا اي في ضمن

تعميم الاسماء حتى لو قال كل امرأة تزوجها كذا فطلق كل امرأة يتزوجها على

العموم ولو تزوج مرارا فطلق في المرة الاولى دون الثانية لانها توجب العموم

او على كل قلب كل متكبر قال في التلويح اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم افراده بلا الى اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائه فيصح كل رجل شبعه هذه الرغيف يتناول كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل ورد عليه ان كلمة كل فيه دخلت على المعرفة وحديث الله بين كل ذلك لم يكن ودخول في الشاعر كلمة لم اضيع مع انها للعموم الافراد قال الى البلايغ [illegible] والله اعلم ان الداخل على المعرفة يوجب العموم الافرادي في اخبارها بتقدير جزء منكر والمعنى كل جزء من اجزاء الرغفان ما لم يكن موضوعا

فيما دخلت عليه وهو الاسم لا الفعل وكلمات بالعكس فانها تلي الافعال وفيها
صريحا والاسماء ضمنا حتى لو قال كلما تزوجت امراة فكذا فتزوج امراة
مرارا انطلق في كل مرة وتصرف اى كلمة كل الى الواحد فيما لا يعلم منتهاه
كقوله لفلان علي كل درهم يلزمه درهم قال في الكافي من استاجر دارا كل
شهر بدرهم فالعقد صحيح في شهر واحد فاسد في بقية الشهور لانه
لا يمكن تصحيح العقد على جملة الشهور بجهالتها ولا على ما بين الادنى والاكثر لعدم
اولوية بعضها فتعين الادنى وهذا معنى قولهم ان كلمة كل اذا دخلت على ما لا يعرف
منتهاه يراد به ادناه وانما قال مما يجري فيه النزاع كالبيع والاجارة والاقرار ونحو
ذلك احترازا عن نحو ان يقال كل امراة اتزوجها فهي كذا حيث لا يراد واحدة
منهن بل يشمله الحكم كل واحدة صرح به في الكافي ايضا في اوائل البيوع وتختص كلمة
اى
كل اذا الحقها لفظ اولا حتى اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل
كذا فدخل عشرة على التعاقب فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده
ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق واما
استحقاق كل واحد منهم النفل الكامل فيما اذا قال كل من دخل هذا الحصن
اولا فله كذا ودخل عشرة معا فلانه قطع النظر في كل منهم من الاخرين فصار
كل اولا بالقياس الى المتخلف الذي يُعَدّ دخوله بعد فتح الحصن بخلاف ما اذا
اى كل واحد
قال من دخل هذا الحصن اولا فدخل عشرة معا حيث لم يكن لهم ولا لواحد
منهم شيء كما سبق وجميع للشمول على سبيل الاجتماع دون الانفراد حتى لو قال
حتى لو قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا فلهم

نفل

نفل واحد لان لفظ جميع للاحاطة على سبيل الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق
للدخول سائر الناس في ما ورد ههنا اشكال وهو ان جميعا لو كان للشمول على سبيل
الاجتماع لكان حقيقة فيه ومجازا في الفرد فلا يصح جمعهما في اداة واحدة والحال انهم
صرحوا بانهم لو دخلوا في الصورة المذكورة فرادى يستحق الاول النفل وحده بقوله
وهو اى لفظ جميع في قولنا جميع في قولنا من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا ليس
بجري على حقيقته اعني الشمول على سبيل الاجتماع حتى يلزم من استحقاق الفرد الاول
في الدخول فرادى الجمع بين الحقيقة والمجاز للقرينة المانعة ذلك وهو ان الكلام
للتشجيع والتحريض على الدخول اولا بل هو مستعار لمعنى كل من دخل اولا يستحق كل واحد
حتى
كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مستعار للسابق في الدخول
واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز قيل لو حمل
الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل بدلالة النص لكفى ورد
بان المفهوم من دلالة النص ينبغي ان لا يبطل حقيقة المنطوق وههنا يبطل النفل
حقيقة الجمع اللفظ الوارد بعد سؤال او حادثة ان لم يكن مستقلا وهو ما لا يكون
كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب
او منفي او استفهام او خبر وبلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما او خبرا
فعلى هذا لا يصح بلى في جواب اكان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك
كذا ولا يكون نعم في جواب ~~اليس لي عليك كذا~~ اقرارا الان المعتاد والمعتبر في احكام الشرع
هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الاخر فيكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما
ترجيحا للعرف على اللغة امتحانا
او خبرا او كان مستقلا لكن كان جوابا قطعا نحو سهى فسجد وزنى ماعز فرجم فاء السجدة

قيد انه اذا ورد خطاب من الشارع جوابا للسؤال السائل و ذلك الجواب
غير مستقل بدونه ذلك السؤال فذلك الجواب تابع لذلك السؤال
في عمومه اتفاقا وفي خصوصه ايضا عند الاكثر اما في عمومه فكما
روى انه عم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب
اذا جف فقالوا نعم فقال فلا اذا فان السؤال لما لم يكن مختصا
باحد يكون عاما في افراد الناس يكون الجواب وهو قوله
فلا اذا ايضا كذلك ...

رجح ما عن حنفي ... [illegible]

يعني ان العام اذا نقل مع سببه يختص بسببه كما روي انه سها فسجد وان ماعزا زنى فرجم

انما هي للسهو والرجم انما هو للزنا قطعا او كان جوابا ظاهرا في الجواب نحو ان تغديت
فكذا في جواب تعال تغد معي ونحو ان اغتسلت فكذا بعد ما قيل تغتسل الليلة عن الجنابة
فلا يحنث في الاول بالتغدي لا معه ولا في الثاني بالاغتسال لا فيها او فيها لا عنها الا عنه
د فروحه له فانه ثمة عملا بعموم اللفظ قلنا خصصته دلالة الحال عرفا كما ينصرف الشراء
بالدراهم الى نقد البلد وان كان الظاهر الابتداء فابتداء لا جواب وذلك بان يشتمل
على الزائد على قدر الجواب كقوله عليه السلام لما سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا
لا ينجسه الا ما غير طعمه او لونه او ريحه وقوله عليه السلام حين رأى شاة ميمونة
ايما اهاب دبغ فقد طهر وقوله ان تغديت اليوم فكذا في جواب تعال تغد معي فانه يجعل
مبتدأ حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم مطلقا وانما حمل على الابتداء اعتبارا للزيادة
الملفوظة الظاهرة والغاء للحال المبطنة الخفية وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى
ان العمل بالحال دون العمل بالمقال وهذا معنى ما قال مشايخنا ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد
اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في الحوادث والاسباب
خاصة من غير قصرها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ
لا لخصوص السبب وان قال المتكلم فيما يكون اللفظ الابتداء عنيت الجواب صدق
ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه
حكاية الفعل المثبت لا تعم خلافا في ان الفعل المنفي اذا حكي تعم لانه نكرة في
سياق النفي واما الفعل المثبت فالصحيح ان حكايته لا تعم الازمان والاقسام كصلى
النبي عليه وسلم في الكعبة للفرض والنفل والجهات وضع اللفظ كصلى بعد غيبوبة

الشفق

الشفق للاحمر والابيض الا عند من يقول بعموم المشترك والجهات ووقوع
الفعل نحو كان النبي يجمع بين الظهر والعصر لجمعهما في وقت الاولى والثانية لانه
اي الفعل نكرة في سياق الاثبات فلا يعم بل يقع ذلك الفعل على صفة معينة
فيكون في معنى اللفظ المشترك فيتأمل في وجوهه فان ترجح البعض من تلك
تلك الوجوه فذاك والا اي وان لم يترجح بل ثبت التساوي بينهما فالبعض
من تلك الوجوه ثابت بفعله والبعض الباقي ثابت بالقياس عليه اي على
البعض الثابت بفعله نظيره صلى النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة قلنا
الفرض يشارك النفل ويساويه في الامر الاستقبال والاستدبار
فاذا جاز فيه استدبار البعض جاز في الفرض ايضا قياسا عليه قوله بخلاف
حكايته مرتبط بقوله حكاية الفعل المثبت لا تعم يعني ان تلك الحكاية لا تعم بخلاف
حكاية الفعل بلفظ ظاهره العموم نحو نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار
فانه يحمل على كل غرر وكل جار خلافا للاكثرين لان العدل الذي لا ينطق
به الكذب لكونه صحابيا العارف بوضع اللفظ وجهة دلالته على المعنى المراد
لا ينقله اي الفعل عاما اي الراوي بلفظ ظاهره العموم الا بعد علمه بعمومه
فان قيل يحتمل انه كان خاصا وظن الراوي العموم فحكاه كذلك قلنا الظاهر لا يترك بمجرد احتمال
خلافه والا فلا يصح الاستدلال به لانه لا يخلو عن الاحتمال واعلم ان بين هذه
المسألة والمسألة الاولى فرقا ظاهرا وهو انه فيما ليس في ظاهر اللفظ دليل
العموم كلام الاستغراق ونحوه بخلاف هذه المسألة الجمع المذكر بعلامة الذكور
نحو مسلمين وفعلوا تختص بهم اي الذكور الا عند الاختلاط بالاناث فانهم اي

اختلطوا بالاناث يتناول لفظ الجمع المقاون بعلامة الذكور اصلاً والاناث تبعا
بطريق الحقيقة عرفا تاما اولا ظلبة الاستعمال كما دخلت في قوله ادخلوا الباب
سجدا انساء بني اسرائيل وفي اهبطوا آدم مع حوا عليهما السلام وابليس فان قيل
صحة الاطلاق لا تستدعي كونه حقيقة قلنا الاصل في الاستعمال هو الحقيقة لا يقال
حقيقة في الرجال خاصة اجماعا والمجاز اولى من الاشتراك لانا نقول ان اريد
كونه حقيقة لغة وعرفا عند الانفراد فمسلم ولكن الكلام ليس فيه وان اريد عرفا
عند الاختلاط فممنوع واما ثانيا فلمشاركتهن اياهم في نحو احكام الصوم والصلوة
وغيرهما فان وردت بالصيغ المتنازع فيها فان قيل يدخلن بدليل خارجي ولذا
لم يدخلن في الجهاد والجمعة ونحوهما قلنا الاصل عدمه بل الاستثناء فيهما لا يشاركهن
محتاج اليه وذا ادل دليل على التناول لولاه والجمع المذكور بعلامة الاناث نحو
المسلمات وفعلن يختص بهن ولا يتناول المذكور اصلا اذ لا وجه للتبعية ههنا
ففي قول المستامن امنوني على بنيّ وله الفريقان اى البنون والبنات
يتناولهما اى الفريقين الامان لتناول اللفظ اياهما معا لا في بناتي اى لا يتناولهما
الا في قوله امنوني على بناتي اذ لا وجه للتبعية لما فرغ من مباحث العام شرع في
مباحث المشترك فقال واما المشترك اى فيه لان المفهومات مشتركة
واللفظ مشترك فيه فحذف فيه لكثرة الاستعمال ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحا
لما اشترك فيه المعاني فما اى لفظ وضع اى عين للدلالة على معنى بنفسه وضعا
كثيرا المراد به مقابل الواحد فيشمل الوضعين ايضا لمعنيين فصاعدا فخرج
المنفرد عاما كان او خاصا وهو ظ والمجاز اذ لا وضع فيه بهذا المعنى بلا نقل
اى الاسماء المنفردة المعاني صح

وفيه ان يحذف ويقام مقام الفاعل لا يجوز ويمكن ان يجعل لفظ المشترك ظرفا لا اسم مفعول فيكون منقولا والمقصد المبحث [illegible] واسم المفعول جاز على وزن واحد منه

كاملا محققا كما ان علماؤنا لفظ القرء و وجد ودال و على الانفراد [illegible] موجود في الحيض [illegible] الاصر

من معنى

من معنى الى معنى آخر سواء كان بينهما مناسبة او لا فخرج المنقول فانطبق الحد على
المحدود وحكمه التوقف للتامل ليترجح المعنى المراد من بين المعاني حتى لو لم يترجح
اى بسبب من المرجحات يكون المشترك مجملا لا ينال المراد به الا ببيان المجمل كما سيأتي
ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين او المعاني
من غير توقف وتامل فيما يحصل به ترجح احدهما او دفعه عقيب ذلك مسئلة امتناع
الاستعمال المشترك في معنييه فصاعدا فقال ولا عموم له خلافا لبعض الشافعية
وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل من معنييه او معانيه
بان يتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو مجموع اذا امكن اجتماعهما كالنعم
نعم على مولاك وان كانا متضادين نحو رايت الجون اى الاسود والابيض واقرأت
هند اى طهرت وحاضت بخلاف ثلثة قروء وافعل في الامر والتهديد والندب
والاباحة فقيل يجوز وقيل لا يجوز ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة و
قيل مجاز وعن الشافعي انه في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القراين ولا يحمل
على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك اى مشترك فالعام عندهم قسمان قسم
متفق الحقيقة وقسم مختلفها واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل
القائم على امتناعه وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون
فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد ان جاز جاز والا فلا و
قيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد والمختار انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا في
المفرد ولا في الجمع لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلان الوضع لكل واحد منهما ما
بالاستقلال يقتضي انفراد المعنى وعدم اجتماعه مع غيره ولو جاز ارادتهما معا

وضعا يلزم ان يكون كل منهما مرادا او غير مراد وهو محال واما مجازا فلان استعماله
في كل من المعنيين بطريق المجاز اما بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس
الموضوع له والاخر على انه يناسب الموضوع له بعلاقة بينهما وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز
واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال وسيجيء استعمال اللفظ في
معنيين مجازيين باطل بالاتفاق واما الجمع المنكر فما وضع وضعا واحدا خرج به المشترك
لكثرة غير محصور خرج به الخاص بلا شمول خرج به العام وحكمه ان يتناول الثلثة
والكثر سواء كان جمع القلة او الكثرة لانها اقل الجمع مطلقا عرفا كما سبق تحقيقه لا الاقل
من الثلثة لانه غير ما وضع له اصلا حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بواحدة
وثنتين اذ لا يشملهما لفظ الجمع لما فرغ عن اقسام التقسيم الاول شرع في اقسام
التقسيم الثاني فقال واما الظاهر فما ظهر مراده ولم يقل ظهر لئلا يتوهم تعريف الشيء
بنفسه وان كان المعنى به المعنى اللغوي ولم يقل ما وضح لان الوضوح فوق الظهور
بسماع صيغته اي بمجرد سماعها سواء كان مسوقا له او لا كان المعتبر في النص كونه مسوقا
للمراد سواء احتمل التخصيص او التاويل او لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل
سواء احتمل النسخ او لا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك فعلى هذا يكون الاقسام
متداخلة بحسب الوجود متباينة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية هذا على راي المتقدمين
واما المتاخرون فالمشهور بينهم انها اقسام متباينة وانه شرط في الظاهر عدم كونه
مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي النص السوق مع احتمال التاويل او التخصيص وفي
المفسر عدم احتمالهما مع وجود احتمال النسخ وفي المحكم عدمه ايضا وحكمه وجوب
العمل بما عرف ولا خلاف فيه وانما الخلاف في ايجابه العلم ايضا فعند البعض لا يوجبه

مع وجوب اعتقاد ان مراد الله تعالى منه حق لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع
لليقين قلنا لا عبرة باحتمال لا ينشأ عن الدليل كما في العلوم العادية ولذا قلنا يقينا
قيل والحق ان كلا من الظاهر والنص قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن
وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل اقول ان اراد الرد على الفريقين
بان الصواب هو التفصيل كما هو المتبادر من قوله والحق فليس بحق لان من يقول بافادة
القطع انما يقول بانهما من حيث هما هما يفيدانه كما في الخاص والعام لا مطلقا وكذا
من يقول بعدمها وان اراد بيان الواقع فلا مشاحة لكنها بعيدة كما لا يخفى مع
احتمال التاويل ان كان خاصا والتخصيص ان كان عاما والا فلا يكون شيء من الخاص
ظاهرا ومع احتمال النسخ ايضا سواء كان خاصا او عاما واما النص فما ازداد ظهوره
اي ظهوره والمراد ظهور المراد به على الظاهر متعلق بقوله ازداد بمعنى ازدياده بسبب
امر من جهة المتكلم قيل هو سوق الكلام له لان المسوق له اجلى من غيره ولهذا رجحت
العبارة على الاشارة وفي الكشف انه ليس بشيء لعدم الفرق في الظهور بين وانكحوا
الايامى وفانكحوا ما طاب لكم نعم يفيد قوة للمسوق له هي علة الترجيح عند التعارض بل
هو ضم قرينة نطقية سياقية نحو مثنى وثلاث ورباع او سباقية نحو قالوا انما البيع مثل
الربوا تدل على معنى زائد على مفهوم الظاهر هو المعنى الاصلي بالسوق كبيان العدد في الاول
لان محط الفائدة هو القيد الزائد والتفرقة في الثاني لكونه جواب قول الكفار انما
البيع مثل الربوا ورد اولا بان قرينة السوق تمنع احتمال غير المسوق له فيزداد به
المسوق له وضوحا وثانيا ان القرينة لا تختص بالنطقية ولعلها حالية خاصا كان
ذلك النص او عاما قال شمس الائمة رحمه الله تعالى زعم بعض الفقهاء ان اسم النص

لايتناول الا الخاص وليس كذلك فان اشتقاق هذه الكلمة من قولك نصصت الدابة
اذا حملتها على سير فوق السير المعتاد منها بسبب باشرته فوضحنا ان النص ما يزداد وضوحا
بمعنى من المتكلم يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عاما كان او خاصا غير مختص بالسبب
قال شمس الائمة قال بعضهم النص يكون مختصا بالسبب الذي كان السياق له فلا يثبت
به ما هو موجب الظاهر وليس كذلك عندنا فان العبرة لعموم الخطاب لا لخصوص
الاسباب فيكون النص ظاهرا بصيغة الخطاب نصا باعتبار القرينة التي كان
السياق لاجلها كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال للظاهر والنص
فانه ظاهر في الاطلاق ونص في الفرق بين البيع والربوا بالحل والحرمة لان السوق
كان لاجله فانها نزلت ردا على الكفرة في دعواهم المساواة بين البيع والربوا كما قال
تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا وحكمه وجوب العمل بما وضح يقينا مع
الاحتمال السابق يعني احتمال التاويل والتخصيص والنسخ احتمالا غير ناش عن الدليل
وقد عرفت انه لا ينافي القطع واليقين وقد يطلق النص على مطلق اللفظ لاشتمال
المقال على زيادة ايضاح بالنسبة الى الحال وقد يطلق على لفظ القران والحديث لان اكثرها
لان اكثرهما نصوص ويحتمل ان يكون من قبيل المطلق في مقابلة الاجماع والقياس
وهذا اقرب واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص ببيان التفسير والتقرير فان
ما به ازداد المفسر وضوحا على النص اما ان يكون مبنيا عن معنى في الكلام او في المتكلم
والاول بيان التفسير بان كان اللفظ مجملا فلحقه بيان قطعي الدلالة والثبوت فانسد به
باب التاويل اذ لو لم يكن قطعي الدلالة والثبوت لانفتح باب التاويل فان المجمل
لا يقبل ما لم يبين بغير القاطع والثاني بيان التقرير اما ان يكون عاما فلحقه ما انسد به

ای فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا الا انه مسوق للتفرقة بينهما يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى اخر فانه ظاهر في حل البيع ... الكفرة القائلين بتماثلهما تلويح
وهو حمل الكلام على غير الظاهر ای النص يحتمل التاويل لكن بطريق المجاز كما تقول جاءني زيد وقولك زيد يحتمل ان يجيء خبره وكتابه ورسوله بطريق المجاز منه

مطلب مفسر

باب التخصيص او خاصا فلحقه ما انسد به باب التاويل وسببه ارادة المتكلم لان
الكلام ظاهر في معناه لكن يحتمل ان يراد به غير ظاهره فلحوق البيان به يقطع ذلك
الاحتمال بحيث لا يحتمل متعلق بقوله ازداد الا النسخ دون التاويل والتخصيص
الاول نحو قوله تعالى خلق الانسان هلوعا الاية حيث بين بقوله اذا مسه الشر
جزوعا واذا مسه الخير منوعا ونحو الصلوة والزكوة وامثالها والاول من الثاني
نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فان الملائكة جمع عام يحتمل
التخصيص فبذكر الكل انسد باب التخصيص وذكر الكل يحتمل التفرق فقطع بقوله
اجمعون فصار مفسرا الثاني من الثاني نحو طلقي نفسك واحدة فان
طلقي خاص يحتمل التاويل بالثلاث فبذكر الواحد انسد باب التاويل
وحكمه وجوب العمل به ووجوب الاعتقاد بموجبه مع احتماله يعني النسخ
واما المحكم فما ازداد قوة على المفسر بخلوه عن احتمال النسخ ماخوذ من
احكام البناء وقيل ما ازداد وضوحا عليه والمختار هو الاول لان معنى النسخ
لا يفيد الوضوح وحكمه وجوب العمل به ووجوب الاعتقاد بموجبه بلا احتمال
لشيء من التاويل والتخصيص والنسخ اما لعينه اي الحكم ان انقطع احتماله
اي احتمال النسخ بما يدل على الدوام والتابيد كقوله تعالى ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده
ابدا وقوله عم الجهاد ماض الى يوم القيمة او بحسب محل الكلام بان يكون معنى الكلام في نفسه
مما لا يحتمل التبديل عقلا كالاية الدالة على صفات الصانع تعالى ومنه الاخبار المختصة الصادرة
من الشارع واما لغيره ان انقطع احتماله للنسخ بمضي زمان الوحي فظاهر ان كلا من الظاهر
والنص والمفسر محكم بعد الرسول عم وقطعية كل من الامور المذكورة متفاوتة

بحسب تفاوت احتمال خلاف المراد فكلما كان الاحتمال ابعد كانت القطعية اقوى
واشد فيسقط الادنى فى القطعية بالاعلى فيها فالظاهر يسقط بالنص بها والنص بها
بالمفسر والمفسر بالمحكم عند التعارض متعلق بيسقط مثال تعارض الظاهر
مع النص من الكتاب مما قالا ان قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين
كاملين نص فى ان مدة الرضاع حولان وقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا ظاهر
فى ان مدته حولان ونصفه لانها سيقت لمنة الوالدة على الولد فترجحت الاولى ومن
السنة قوله عليه السلام للعرنيين اشربوا من ابوالها والبانها ظاهر فى احلال شرب
ابوال الابل لان سوقه لبيان الشفاء وقوله عم استنزهوا عن البول نص فى وجوب
الاحتراز فهذا راجح ولهذا لم يجوز الامام شربه ولو للتداوى ومثال تعارض النص
مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص يحتمل التاويل
باستعارة اللام للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة
مفسر فيه فرجح عليه ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا
ذوى عدل منكم فان ذوى عدل سوق لمقبولية الشهادة لانها فائدة العدالة
وجوب قبولها منهم بالاجماع فهو نص فيها ومفسر لا يحتمل غير قبول شهادة العدول
لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
المقتضى لعدم القبول من المحدود فى القذف وان تاب وعدل محكم فى رده
اذ لا يحتمل النسخ للتابيد فرجح واعترض بانا لا نسلم ان الاول مفسر كيف والامر
يحتمل الايجاب والندب وقد صح منه الاعمى والعبد ولا نسلم ان الاشهاد انما يكون
للقبول فلعله للتحمل فقط كشهادة العميان والمحدودين فى القذف فى النكاح

واجب

واجيب بان المستشهد به للمفسر ذوى عدل لا غير واحتمال المجاز الذى فى الامر
والتخصيص الذى فى مجرور منكم لا ينافيه والعدالة تقصد للقبول لا للتحمل وهذا
لان كون الكلام مفسرا لا يكاد يوجد لا سيما فى كلام الشارع لانه ان كان خبرا
فحكم وان كان انشأ فلكل نوع منه محتملات مجازية وكذا كونه محكما كالنص فى لا
تقبلوا فالتحقيق يقتضى ان يكون التمثيل بها لقيد من الكلام لا لمجموعه كالمفعول
فى اقتلوا المشركين كافة الا ان احتمال ان يراد بالقتل الضرب الشديد مجازا واحتمال
الامر للمعانى المجازى باق فكيف يكون مفسرا اذ تساويا اى الادنى والاعلى وهو
قيد لقوله فيسقط دينه بان يكونا متواترين او مشهورين او خبر واحد فلا يرجح
نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب كما فى قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فانه ظاهر فى انها
ناكحة نص فى ثبوت الحرمة الغليظة وقوله عم لا نكاح الا بولى وان كان نصا فى
اشتراط الولى المنافى لكونها ناكحة لا يقوى على معارضة ذلك الظاهر وعلى هذا
فقس واما الخفى لما فرغ من اقسام الظهور شرع فى اقسام الخفاء ولما كان
هذه الاقسام متباينة بلا خلاف عرف كلا منها بحيث لا يتناول الاخر فقال
فما خفى مراده بعارض غير الصيغة فان قيل ينبغى ان يكون الخفى ما خفى المراد منه
بنفس الصيغة حتى يصح مقابلته للظاهر الذى ظهر المراد منه بنفسها قلنا الخفاء
بنفسها فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفاء مما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن
فى اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر كالسارق فان لفظ السارق خفى
فى حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسميهما وحكمه اعتقاد حقية المراد من
لفظ الخفى ثم النظر فى ان اختفاء اى اختفاء اللفظ فيما خفى فيه لمزية او لنقصان

ظاهر فيه فى المعنى الذى يتعلق به الحكم وفيشمله اللفظ ويثبت فى حقه الحكم كالطرار بطريق الدلالة
فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك وبتغفيله فله مزية على السارق من البيت
فى معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع او نقصان لما خفى فيه عما هو ظاهر
فيه فى ذلك المعنى فلا يشمله اللفظ ولا يثبت الحكم فى حقه كالنباش فانه ناقص
عن السارق فى معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع واما المشكل
فما خفى مراده بحيث لا يدرك ذلك المراد الا بالتأمل والنظر سمى به لدخوله
فى اشكاله وامثاله وهو قسمان لان الخفاء اما لغموض فى المعنى المراد ودقة فيه نحو
وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط ثم
وقع الاشكال فى الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر
من وجه حتى لا يفسد بدخول شئ فى الفم فاعتبر بالوجهين فالحق بالظاهر فى الطهارة
الكبرى حتى وجب غسله فى الجنابة وبالباطن فى الصغرى فلا يجب غسله فى الحدث
الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد
يدل على المبالغة الحقوله فاغسلوا وجوهكم فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا
لكنه مشتبه فى حق داخل الفم والانف كالسارق فيكون خفيا قلنا لا نم انه معلوم فانه
عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن وفيه غموض لا يعلم قبل الطلب والتامل انه هو البشرة
والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه هذا والاحسن ان يجعل منشأ الاشكال
المبالغة المستفادة من الاطهار فانها يحتمل ان يكون من جهة الكيفية بان يجب
الدلك كما ذهب اليه مالك رحمه الله وان يكون من جهة الكمية بان يجب غسل
ما هو ظاهر من وجه فبعد ما نظر فى المحامل وتومل ظهر ان المراد هو الثانى

فاذا صح

تمسك من اوجب القطع على النباش بما روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت سارق امواتنا كسارق احيائنا والجواب انه تشبيه فى استحقاق الاثم على انه معارض بقوله عم لا قطع على المختفى وهو النباش بلغة اهل المدينة.

فاذا صح الاشكال اندفع الاشكال او ذلك الخفاء لاستعارة بديعة لا يطلع على
مرادها الا بعد دقة نحو قوارير من فضة اى تكونت منها وهى مع بياض الفضة وحسنها
فى صفاء القوارير وشفيفها فاستعير القوارير لما يشبهها فى الصفاء والشفيف
استعارة الاسد للشجاع ثم جعلت من الفضة مع انها لا تكون الا من الزجاج فجاءت
استعارة غريبة بديعة وحكمه اعتقاد حقية المراد ثم الطلب اى النظر فى حكمه
محامله ثم التأمل اى التكلف فى الفكر ليظهر المراد الداخلة فى اشكاله وامثاله
واما المجمل فما خفى مراده بحيث لا يدرك الا ببيان يرجى كمن اغترب عن وطنه
انقطع اثره ولهذا سمى مجملا لان الاجمال فى اللغة الابهام وقوله يرجى احتراز
عن المتشابه فان بيانه لا يرجى فان قيل اذا نزل آية لا يعلم معناها بالتامل لا يمكن
ان يعلم ان بيانها هل يرد ويرجى فيحكم بكونها مجملا او لا يرد فلا يرجى فيحكم بكونها
متشابها واجيب بانه لا بد حينئذ ان ينظر فيها انها هل تتعلق بكيفية العمل اولا
فان كانت من الاول يرجى بيانها قطعا لان العمل بدون البيان محال والا فلا
وهو اى المجمل انواع ثلثة لانه اما ان لا يفهم معناه لغة وسببه غرابة اللفظ
كالهلوع مثلا او فهم ذلك المعنى لكنه لم يرد بل اريد معنى آخر وسببه ابهام المتكلم
كالربوا والصلوة والزكوة او ذلك المعنى اللغوى متعدد والمراد واحد منها
ولم يمكن تعيينه اذ لا ترجح احدهما على الآخر كما فى المشترك وسببه اما تعدد الوضع
او الغفلة عن الوضع الاول ان كان الواضع غيره تعالى وحكمه اعتقاد حقية المراد
والتوقف الى بيان المجمل ما اراد بالمجمل ثم الطلب ثم التامل ان احتاج المجمل اليهما
بعد البيان حتى اذا لحقه من اول الامر بيان شاف لا يحتاج اليهما وهو اى بيان

المجمل تفسير الشرعي وافاد القطع بحيث لايبقى بعده شبهة ولا احتمال كتفسير الصلوة
والزكوة وتاويل ان افاد الظن بالمراد كبيان مقدار مسح الراس بحديث
المسح على الناصية فان الكتاب مجمل عندنا في حق المقدار وقد لحقه بيان يفيد الظن
فكان مأولا ولهذا لايكفر جاحد هذا الحكم وان سمي فرضا بواسطة استناده
الى الكتاب والآية وان لم يفد البيان الظن ايضا فالاجمال تنقلب الى الاشكال
فان البيان اذا لم يفد الظن بالمراد يحتاج اولا الى الطلب والنظر في المحتملات ثم
الى التامل في استخراج المراد منها فيكون مشكلا ثم اذا استخرج يكون مأولا كالربو
فانه محلا باللام فيستغرق جميع انواعه و النبي عليه السلام قد بين الحكم في اشياء
الستة من غير حصر بالاجماع فبقي مشكلا فيما وراء الستة ثم لما استخرج
المراد وحكم بان العلة هي القدر والجنس صار مأولا والمتشابه ما انقطع
رجاء معرفة مراده اي للامة اما النبي عليه السلام فربما يعلمه باعلام الله تعالى
كذا قيل وهو نوعان الاول متشابه اللفظ اذا لم يفهم منه شيء كمقطعات
اوائل السور نحو طه ويس سميت بالمقطعات لانها اسماء حروف يجب
ان يقطع كل منها عن الآخر في التكلم وتسميتها حروفا باعتبار مدلولاتها الاصلية
اولان الحرف قد يطلق على الكلمة وقيل انها ليست من المتشابه بل تكلم بالرمز
لتاويل بعض السلف اياها من غير انكار من الباقين والاكثرون على الاول
والثاني متشابه المفهوم ان استحال ارادته اي ارادة ذلك المفهوم كالاستواء
المفهوم من قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد المفهوم من قوله تعالى
يد الله فوق ايديهم وحكمه اعتقاد حقية المراد والامتناع عن التاويل هذا

طريقة

بوی فی ... علیه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعیر
بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل یدا بید فمن زاد او استزاد
فقد اربی ... المعطی سواء ردی

هذا طريقة السلف ومذهب عامة اهل السنة من مشايخ سمرقند واختاره اماما
فخر الاسلام وشمس الائمة ومن تبعهما حكموا بان السؤال عنه بدعة فان قيل فعلى هذا
لا وجه لعده من الاقسام النظم من حيث يعرف به الحكم الشرعي اذ لا يعرف به حكم اصلا
اجيب بان هذا القسم انما ذكر استطرادا من ضرورة انحصار التقسيم اليه فلا يلزم
افادته الحكم وقد يجاب بانا لا نسلم ان معرفة الحكم متوقفة على معرفة المعنى بل يثبت به
معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين مثلا اقول هذا على تقدير
صحته لا يتناول بعض انواع المتشابه فليتامل بناء على لزوم الوقف على الا الله الدال
على ان تاويل المتشابه لا يعلمه غير الله تعالى ويجب هذه القراءة على قراءة الوقف
على والراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه بوجوه الاول قراءة
ابن مسعود ان تاويله الا عند الله تعالى والراسخون في العلم برفع الراسخون الثاني انها
يوجب تخصيص المعطوف بالحال لان قوله يقولون حال من الراسخون فحسب وذلك
غير جائز الثالث ان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل ومدح الراسخون
لقولهم كل من عند ربنا ولقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تجعلنا كالذين
في قلوبهم زيغ فيتبعون المتشابه الرابع انه اليق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن
متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم فجعل
اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه
ابتغاء الفتنة وابتغاء التاويل وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ
الراسخين بقوله تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به اي صدقنا بحقيته سواء علمنا
علمناه او نعلمه هو من عند الله الخامس انها توجب ان يكون يقولون كلاما مبتداء

موضحا لحال الراسخين بحذف المبتداء اى هم يقولون والحذف خلاف الاصل واجيب
عن الاول اما اجمالا فبانه منقوض بالرسول صلى الله عليه وسلم فانه يعلم المتشابه عندكم
صرح به الامام فخر الاسلام فى باب تقسيم السند فى حق النبى عم واما تفصيلا فبان قراءة
ابن مسعود رحمه الله تع لا تدل على وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون رفع الراسخون
من قبيل الميم مع المعنى كما فى قول الشاعر ومن وجوده الغياض للناس لم يدع من
للمال مسحتا او مجلف على ان قراءة الاحاد لا تعارض الدلائل القطعية ولو سلم فذلك
لكن معناه انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه لانه لا يعلمه احد اصلا لجواز ان يعلمه
بالهام الحق كما فى الغيب فان الله تع قد خصه بعلمه مع ان الانبياء والاولياء يعلمونه
بالهامه على ان الوقف لا ينافى العطف اذ القراء اطبقوا على ان الوقف بين التابع
والمتبوع جائز اقول لا ضير فيما ذكر اجمالا وتفصيلا اما الاول فلان كلام
فخر الاسلام ثمه انما هو على رأى المتاخرين بدليل ما قال فى اول كتابه وعندنا لا حظ
للراسخين فى العلم من المتشابه الا التسليم على اعتقاد حقية المراد عند الله تع وان
الوقف على قوله الا الله واجب واما الثانى فلان حمل الرفع على الميم مع المعنى ميل
عن سواء السبيل لانه خلاف الظاهر ولا ضرورة تدعوا اليه مع وجود قرائن لزوم
الوقف ودعوى قطعية تلك الادلة غير مسلمة عند الخصم لان لها شبه فى ذعمه لا
دلائل وحمل معناه على انه لا يعلم احد سوى الله تعالى بنفسه تقييد للمطلق بلا قرينة
بخلاف الغيب فان الاستثناء فى قوله تعالى الا من ارتضى من رسول يدل على
التقييد والوقف وان لم يناف العطف فلزومه ينافيه وفى الكلام لزومه لا فيه وعن
الثانى ان ذلك التخصيص جائز حيث لا لبس مثل قوله تعالى ووهبنا له اسحق

ويعقوب

ويسمى هذا الطريق من قبيل الميم مع المعنى

فان الله فاعل معنى لا والراسخون معطوف عليه من جهة المعنى

ويعقوب نافلة وعن الثالث انه تعالى ما ذمهم مطلقا بل الذين اتبعوا المتشابه ابتغاء
التاويل الفاسد الذى يستلذ هواه ويميل اليه طبعه كالمجسمة مثلا اقول الذى يفهم
من ظاهر النظم انه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل مطلقا كما ذم من اتبعه
ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تاويل ويؤيده ما روى عن عائشة
رضى الله تعالى عنها انها قالت تلا رسول الله عم هذه الآية فقال اذا رايتم الذين
يتبعون ما تشابه منه فاولئك سماهم الله فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل
بين متابع ومتابع فيتناول الجميع وروى عنها ايضا ان النبى عم لم يفسر من القرآن
الا آيات علمهن جبرائيل عم ومن قال انا افسر الجميع فقد تكلف فيما لم يتكلف
الرسول عم وعن الرابع بانه لو قصد ذلك لكان اليق بالنظم ان يقال واما الراسخون
فى العلم وعن الخامس ان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار
حذف المبتداء وانما جوزه اى تاويل المتشابه المتاخرون وهو مذهب العراقيين
وائمة التفسير واختار المعتزلة قالوا اولا الخطاب بما لا يفهم لا يليق بالحكيم كخطاب
من لا يفهم فيه بحث لانه انما لا يليق به اذا قصد به فهم المخاطب كما اذا تعلق
بالعمل واما اذا كانت الحكمة شيئا آخر فلا وقالوا ثانيا لو لم يكن للراسخ حظ
فى العلم بالمتشابه سوى ان يقول آمنا به كل من عند ربنا لم يكن له فضل على الجهال
لانهم يقولون كذلك فيه بحث لانه لو سلم انتفاء فضل الراسخين على غيرهم من هذا
الوجه لا يلزم انتفاؤه مطلقا وهو المحذور وذلك لان لهم ان يستنبطوا
الاحكام بطريق دقيق دون غيرهم وكفى به فضلا لهم على غيرهم وقالوا
ثالثا ما من آية الا وقد تكلم العلماء فى تاويله من غير نكير من احد وهذا كالاجماع

اى المتشابه

السلف فى الاصطلاح الفقهاء من زمان الامام الحلوانى زمان محمد بن الحسن ويخالف
منه الى شمس الائمة الحلوانى والمتاخرون منه الى حافظ الدين البخارى رحمه والمتقدمون
هم الصحابة والتابعون الى زمان اتباع رضوان الله عليهم اجمعين من محمد بن
قيل لا اختلاف فى هذه المسئلة فى الحقيقة لان من قال ان الراسخ فى العلم
يعلم تاويله اراد به ان يعلم ظاهره الاحقيقته ومن قال انه لا يعلم اراد انه
لا يعلم حقيقته ابن ملك

على عدم وجوب التوقف في المتشابه واجيب بان التوقف مذهب السلف

الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في ارائهم الباطلة اضطر الخلف

الى التكلم في المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا لفساد ارائهم ورد بان ذلك كان

في القرن الاول والثاني حتى نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين

وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنه انه كان يقول الراسخون يعلمون تاويل المتشابه

وانا ممن يعلم تاويله وقد يقال ان التوقف انما هو من طلب العلم حقيقة لا ظاهرا

والائمة انما تكلموا في تاويله ظاهرا لا حقيقة فهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين

ورد بان هذا لا يخص المتشابه بل اكثر القران من هذا القبيل لانه بحر لا ينقضي

عجايبه ولا ينتهي غرايبه فانى للبشر الغوص على لاليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن

هذا القبيل انه معجز بحسب المعنى ايضا وفائدة التنزيل اي تنزيل المتشابه على

الراي الاول انما هي ابتلاء الراسخين هذا جواب عما يقال ان الخطاب بما

لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا فلا يليق بشان الحكيم تعالى وتقدس

وتوضيحه ان فائدة تنزيل المتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه

بالامر بطلب العلم لكن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف

يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فللراسخين

في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم

النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير

المراد واعمها جدوى لانه اشق وثوابه اكثر ثم لما فرغ من اقسام التقسيم

الثاني شرع في اقسام التقسيم الثالث فقال واما الحقيقة وهي اما فعيل

بمعنى

مطلب الحقيقة

ابتلاء الراسخين في العلم بالتوقف على طلب مراده فكما ابتلي الظاهر بالامعان في الطلب يبتلي الراسخ بكبح عنانه ونهيه عن الطلب والتامل فان رياضة البليد بالعدو وروده ورياضة الجواد بكبح العنان والمنع عن السير وهذا النوع من الابتلاء اعظم الوجهين بلوى واعمها فائدة وجدوى لان هذا الابتلاء وهو ان يسلم ذلك الى الله تعالى سبحانه وتعالى ويلقي نفسه في مدرجة العجز ويتلاشى علمه في الله تعالى ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين مستارك

قوله لا يسمى حقيقة ولا مجازا فيه نظر اذ لا دلالة فيه على ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لا يسمى مجازا بل انما يدل على انه لا يسمى حقيقة وذلك ظ ويمكن ان يقال معنى قوله فيه دلالة اه ان في اخذ قيد الاستعمال في تعريف الحقيقة والمجاز دلالة على ما اه لكنه تكلف لا يخفى بعده طرسوسي

قوله بتعيين اللفظ اما بنفسه او بقاعدة كلية المعنى كليا او جزئيا ملحوظا بعينه او بامر عام كالصلوة للاركان المعلومة في الشرع والاسد للحيوان المفترس في اللغة والكلمة للفظ الموضوع لمعنى مفرد في النحو او اللفظ المفرد الذي يصلح لان يخبر به لا عنه في المنطق والدابة لذوات الاربع في العرف العام ففي ذكر الامثلة نشر على ترتيب اللف طرسوسي

بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا اثبته فيكون

معناها الثابتة او المثبتة في موضعها الاصلي والتاء على هذا للنقل من الوصفية الى الاسمية

وعند صاحب المفتاح للتانيث لانه صفة غير جارية على موصوفها والتقدير كلمة

حقيقة وانما يستوي المذكر والمونث في فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفها

لا مطلقا فان اي لفظ استعمل فيه دلالة على ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لا يسمى

حقيقة ولا مجازا فانهما من عوارض اللفظ المستعمل فيما اي معنى وضع ذلك اللفظ

له اي لذلك المعنى والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة

سواء كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة او غيره فيشمل الحقيقة الشرعية

واللغوية والاصطلاحية والعرفية كالصلوة والاسد والكلمة والدابة فالمعتبر

في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة

حتى ان اتفق في الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي

الحقيقة على الاطلاق والا فهي مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان

مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز فقد يكون

مطلقا بان يكون مستعملا في غير ما وضع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة

التي بها كان غير موضوع له كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة

شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن

من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا لا من جهة واحدة لكن باعتبارين كلفظ

الدابة في الفرس من جهة اللغة فلا يخفى ان قيد الحيثية معتبر في المعنى من حيث

هو موضوع له فليتامل ويدخل فيه اي في تعريف الحقيقة المرتجل وهو ما استعمل

قوله فيه اي قوله في الجملة متعلق بالمضاف اليه لان الوضع في الجملة اذا انتفى انتفى بالكلية لا بالمضاف فتفطن

يعني ان ذلك التعيين اذا كان من جهة واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص يسمى اصطلاحيا وان كان من قوم غير مخصوص فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام الشيخ رومي

ولا يشترط في الحقيقة ان يكون اللفظ موضوعا لمعناه في جميع الاوصاف ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لذلك المعنى في شيء من الاوصاف احمد رومي

يعني ان استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا باعتبار غير الموضوع له من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار خصوصها لفظ الدابة انما وضع في اللغة لذوات الاربع من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو حقيقة اذا استعمل فيه من حيث الموضوع له لغة رومي

قوله كلفظ الدابة في الفرس فان لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة وفيه نظر لانه لو لوحظ في الاستعمال خصوصية الفرس يكون لغة وان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وان لم يلاحظ الخصوصية كان الاستعارة المطلوق لا في الفرس فلا يتحد المستعمل فيه في الصورتين اذ في الاولى هو المطلق مطلق ذوات الاربع وقع في الخارج على الفرس وفي الثانية مطلق ما يدب على الارض ووقع في الخارج عليه ايضا وما اشتهر من ان مطلق لفظ العام على الخاص بطريق الحقيقة ففيه تسامح لان المراد اطلاقه على المعنى العام المطابق في الخارج لذلك الخاص فلعله من هذا نشا ما وقع والله الهادي طرسوسي

اى دليل وضع جديد وعلامته

فى غير ما وضع له استعمالا صحيحا بلا علاقة والاستعمال الصحيح بلا علاقة وضع جديد
فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله صاحب التنقيح
من قسم المستعمل فى غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول ويدخل فيه المنقول
ايضا وهو ما غلب فى غير ما وضع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه
وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته
جهته فيقال منقول شرعى وعرفى واصطلاحى ولا يقال منقول لغوى لان اللغة
اصل والنقل طارئ عليه وحكمها اى حكم الحقيقة ثبوته اى ثبوت ما وضع له
مطلقا اى سواء كانت عاما او خاصا امرا او نهيا نوى او لم ينو وحكمها ايضا
امتناع نفيها اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى عنه اى عما وضعت له فلا يقال
للاب انه ليس باب ويقال للجد انه ليس باب فان قلت ما وجه قوله تعالى
فى حق يوسف عم حكاية ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم قلت المراد
بامتناع النفى الامتناع حقيقة والنفى فى الاية بطريق الادعاء والمبالغة
لا الحقيقة وحكمها ايضا رجحانها على المجاز لاستغنائها عن القرينة الخارجية
واحتياج المجاز اليها وان ترجح المجاز على المشترك اعلم ان اللفظ اذا تردد بين
ان يكون مجازا ومشتركا كالنكاح فانه يحتمل انه حقيقة فى الوطى مجاز فى العقد
وانه مشترك بينهما فالمجاز اقرب لان الاشتراك يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة
بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه وبدونها على الحقيقة ولان المجاز اغلب من المشترك
واما المجاز وهو مفعل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه والكلمة اذا استعملت
استعملت فى غير ما وضعت له فقد تعدت موضعها الاصلى فهو اى لفظ مستعمل

فى غير

فى غير ما وضع له ولا بد ههنا فى تعريف الحقيقة ايضا باعتبار قيد الحيثية وان
حذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر
بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له وح لا ينتقض تعريف
كل منهما بالاخر لان استعمال لفظ الصلوة مثلا فى الدعاء شرعا لا يكون من
حيث انه موضوع له ولا فى الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له
وكذا استعمال لفظ الدابة فى الفرس لغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من
حيث انه افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة
ان اللفظ لم يوضع لغة لبعض ذوات بخصوصه ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل
فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو بنفس الموضوع له لغة لعلاقة اى
لاتصال بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له ويعتبر السماع فى نوعها لا شخصها
اختلف فى انه هل يلزم فى احاد المجازات ان ينقل باعيانها اهل اللسان ام يكفى
نقل نوع العلاقة وهذا هو المختار لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات فى العربية
التى لم نسمع باعيانها من اهل اللسان انما هو من طرق البلاغة ولذا لم يدونوا
المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة
لجاز اطلاق نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن
للسببية واللازم باطل بالاتفاق واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية
للصحة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع بخصوصه فان
عدم المانع ليس جزء من المقتضى وهى اى العلاقة على ما عليه المحققون
منحصرة فى ثمانية لان المجاز الذى نحن فيه اما استعارة او مرسل لان العلاقة فيه بالمعنى المجازى

اما المشابهة حقيقة كما في استعارة الاسد للرجل الشجاع او اعتبارا بان ينزل التقابل

منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع للجبان او تفاؤل كما في

اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزائها وما اشبه ذلك

واما غير المشابهة فاما ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا بالفعل ولو في نظر المتكلم

للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة اولا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان

على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي وان لم يتقدم على زمان ايقاع النسبة والتكلم

بالجملة فهي الكون عليه وان تأخر عنه فهي الاول اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان

او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بهذا الاعتبار وان لم يكن حقيقة ايضا مثل اليتامى

في قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم مجاز وقت الايتان لانه وقت البلوغ وان كانا

يتامى حقيقة حال التكلم بالامر وكذا القتيل في قتلت قتيلا والخمر في اعصرت

خمرا مجاز وان كان المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة بخلاف قولنا

اكرم الرجل الذي خلفه ابوه يتيما ولا تشرب العصير اذا صار خمرا فانه حقيقة

لكونه يتيما عند التخلف وخمرا عند التصيير وعلى الثاني ان كان حاصلا له بالقوة فهي

الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة

بينهما وان كان فاما ان يكون احدهما حالا في الآخر حاصلا فيه سواء كان حصول

العرض في الجوهر والجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة وذلك

مثل استعمال اليد في القدرة نحو يد الله وعكسه نحو قدرته طولى ويدخل فيه

استعمال الغائط الموضوع للمكان المطمئن في الفضلات او حلولهما في محل

واحد كاستعمال الحبة في الايمان الحالين في الشخص او حلولهما في محلين متغايرين

كاستعمال رضى الله في رضى رسول او حلولهما في جزئين متغايرين كاستعمال

البيت في حرمه بدليل قوله تعالى في مقام ابراهيم فهي الحلول المتناول للاقسام

المذكورة واما ان يكون لاحدهما جزءا للآخر كاستعمال المطلق في المقيد كما في صور

حمل المطلق على المقيد وعكسه كاستعمال المرسن في الانف والمشفر

في شفة الانسان فهي الجزئية والكلية واكتفى بالجزئية للتضايف بينهما

واما ان يكون احدهما سببا للآخر والآخر مسببا عنه اما بجهة الفاعلية كاستعمال

النبات في الغيث وعكسه ومن السببية استعمال الدم في الدية والمسببية

استعمال الموت في المرض والجرح والضرب المهلكة واما بجهة الغائية كاستعمال

الخمر في العنب والعهد في الوفاء ومنه قوله تعالى انهم لا ايمان لهم فهي السببية و

المسببية واما ان يكون احدهما شرطا للآخر والآخر مشروطا به كاستعمال

الايمان في الصلوة والمصدر في الفاعل والمفعول كالعلم في العالم والمعلوم او كونه

آلة له كاستعمال لسان الصدق في الذكر الحسن في قوله تعالى واجعل لي لسان صدق

في الآخرين اي ذكرا حسنا فهي الشرطية الشاملة للآلية واعلم ان هذه العلاقات

يجوز اجتماعها باعتبارات مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز استعارة

على قصد التشبيه في الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على

المطلق واطلاق الخمر على العنب يجوز ان يكون للسببية الغائية وان يكون للاول اليه

ثم هذا فيسمى لغويا كان المجاز او شرعيا يعني كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية

اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها كذلك يجوز في اسماء الشرعية

اذا وجد بين معانيها نوع من تلك العلاقات بحسب الشرع بان يكون تصرفا

قوله اذا كانت المنكوحة حرة و طلب الزوج منها النكاح اما لو طلب التمكين من الوطي فقالت وهبت نفسي منك وقيل هو لا ينعقد اليه اشير في فتاوى قاضي خان كذا
في التقرير قوله لقوله تعالى خالصة لك قال البيضاوي واحتج به اصحابنا على ان النكاح لا ينعقد بلفظ الهبة لان اللفظ تابع للمعنى وقد خص
عليه السلام بالمعنى فيختص باللفظ قوله و وجوب النفقة والمهر الظاهر انه عطف على الامثلة ففيه نظر ظاهر ويجوز ان يكون هذا وما بعده عطفا
على المثل ففيه بعد لا يخفى قوله وهو لا ينافي صحة انعقاده يعني لا نم ان خلوص المعنى يستلزم خلوص اللفظ وما ذكروه من ان اللفظ تابع للمعنى فلا يفيده
لان دلالتها يتم اذا كان لازما مساويا وهو ممنوع فظهر ان هذا الجواب على سنن الصواب دافع لاحتجاجهم بالوجه الذي ذكره البيضاوي فاعرف

شرعيا يشتركان في وصف لازم بين ان يكون معنى احدهما سببا للمعنى الاخر وذلك
يعني الهبة والنكاح
لما مر ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات
فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان
الكلام خبرا او انشاء وقد يعبر عن العلاقة المشابهة في المجاز الشرعي
بالاتصال في المعنى المشروع كيف شرع لان المشابهة في اتفاق الكيفية
اي على اي وصف شرع
والصفة كالهبة والبيع اي كاستعمال اللفظين الدالين عليهما في النكاح
فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وملك الرقبة
سبب لملك المتعة فاطلق اللفظ الموضوع للسبب واريد به المسبب
شرعا فينعقد عندنا نكاح غير الرسول عم كنكاحه بلفظ الهبة اذا كانت
المنكوحة حرة حتى لو كانت امة يثبت الهبة وعند الشافعي رحمة الله عليه
لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزوج لقوله تعالى خالصة لك ولانه
عقد شرع لمصالح مشتركة كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب
عن الزنا وتحصيل الاحصان واستمداد كل منهما في المعيشة بالاخر ووجوب
النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث ولفظ النكاح
والتزويج واف بالدلالة على هذه المقاصد لكونه منبئا عن الضم والاتحاد
بينهما في القيام بمصالح المعيشة والتلفيق على وجه الاتحاد دون غيرهما
اي الموافقة
قلنا عن الاول خلوص المجاز واختصاصه بحضرة الرسول عم في غاية
البعد فالمراد اما الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر وهو لا ينافي
الصحة العقد في حق غيره عليه السلام مع وجوب المهر او خلوصها له زوجة
اي صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوص بك توضيح
واختصاصها

قوله او خلوصها له اه اعترض عليه بان معنى قوله خالصة لك حينئذ معنى قوله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا فيكون زيادة
بلا فائدة وجوابه تعدد الادلة على مدلول واحد قوله واما البيع عطف على قوله فان الهبة وصدر الكلام ههنا بكلمة اما لكونه تفصيلا لما اجمل
من بيان احوال الهبة والبيع اكتفى في الهبة بلفظ فان الدال على زيادة الاعتناء بالمعنى عناه اما لا يمكن ان يقال ايراد الهبة والبيع في حرة واحدة يشعر
بتفاوتهما فحين ذكر حكم احدهما كان مظنة ان يقع في ذهن السامع ان حال الاخر قريب من هذا ويرده في انه اما قادر وكلمة اما تفصيلا للجمل الواقع في ذهن
وازالة لترديده قوله واعلم ان هذا الاعتبار يعني اعتبار كون الهبة والبيع مجازا مرسلا في النكاح من قبيل استعمال السبب في المسبب
انما يصح اذا لم يجب اه واما اذا وجب اه اشارة الى الخلاف المشهور بين المحققين فمنهم من ذهب الى الاول ومنهم من ذهب الى الثاني ومنهم في البيع اقوى
كانه يعني بخلاف الهبة فلا يجوز استعارتها للنكاح هذا ويجب
ان يرجح المذهب الاول للقطع بجواز المجاز بالهبة عن النكاح
ولا طريق للاستعارة فتعين مجاز المرسل فتامل

واختصاصها به عم اذ لا يحل ازواج النبي عم لاحد غيره كما قال تعالى وازواجه
امهاتهم وعن الثاني انا لا نم ان شرعه لتلك المصالح بل للملك له عليها
وانما هي ثمرات تترتب على الملك بدليل لزوم المهر عليه عوضا عن الملك
وكون الطلاق بيده لان مزيل الملك ليس الا المالك واذا صح بلفظين
لا يدلان على الملك لغة فلان يصح بما يدل عليه اولى فان قيل فينبغي ان لا يصح
النكاح بهما لعدم دلالتهما على الملك قلنا انما يصح بهما لانهما صارا بمنزلة
العلم لهذا العقد فلا يضر عدم دلالتهما على الملك واما البيع فانه مثل الهبة
في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب
بالنكاح اعلم ان هذا الاعتبار انما يصح اذا لم يجب في المجاز باعتبار السببية
ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث
جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره واما اذا وجب ذلك فلا يصح
ههنا الا اعتبار الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الاخر
لاشتراكهما في لازم مشهور وهو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد
على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما
يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وهكذا حكم الطلاق والعتاق
كما سياتي ثم اذا كانت الاصالة والفرعية من الطرفين جاز المجاز
منهما اعلم ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وهو المشهور والمقرر
ان معنى اللزوم ههنا التبعية في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل
ومتبوع من جهة ان الانتقال منه واللازم فرع وتبع من جهة ان اليه الانتقال

قوله والغاية وان كانت اه بيان الوجه ثانيا لكتب السبب على المسبب الحق وفيه كلام وموضعه علم الشرعية والاسباب التصرفات المشروعة ويؤيد ما نقل عنه في الحاشية فالحق من العلل لاحكامها فتختى لم يفد انوله حكمها تلعقد كالبيع المضاف الى الاخر فكانت العلة مفتقرة الى الحكم اعتبارا شرعيا والحكم الى العلة وجودا فاعم الاتصال والاستعارة موقوفة على الاتصال عمت الاستعارة فان قلت الحكم لايتوقف على العلة المعينة اذا لم يختص لحصوله بدونها كالملك بغير الشرا قلت الحكم قبل وجوده يتوقف على ما يصلح لان يوجد به فيتوقف على فرد من افرادها على سبيل البدل لان كل واحد منها يصلح علة للحكم في نفس الامر بعد فيتوقف على المعينة بهذا الاعتبار ولو سلم فلا التوقف على المعينة حقيقة ادى الى عدم صحة العلة للحكم الا عند الاختصاص هنا انتهى وقوله فلما عم الاتصال عمت الاستعارة من نظر لان عموم الاستعارة غير منعكس وكما سيجي وجوابه ان الاستعارة مجاز في المجاز المرسل الذي علاقته الاتصال صورة وما سيجي انما هو في الاستعارة الحقيقية التي علاقتها الاتصال معنى فتدبر طرسوسي

والاسباب على الية الظاهر ان المراد بالاحكام الاحكام الاختصاصية ولهذا قالوا الاحكام علل مالية

فان كان الاتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الاخر مجازا كالسببية والمسببية المقصودة بها فان السبب اصل من جهة احتياج المسبب اليه وابتنائه عليه والمسبب المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية وان كانت معلومة للفاعل متاخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن علة للفاعلية ومتقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مالية والاسباب علل الية فيجوز استعمال احدهما في الاخر مجازا كالشرا والملك حتى اذا قال ان ملكت عبدا فهو حر فاشتراه متفرقا فقال عنيت بالملك الشرا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ عليه واذا قال ان اشتريت فقال عنيت الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لوجود طريق المجاز وان لم يصدق قضاء لانه اراد تخفيفا ونحو الكل والجزء المستلزم ذلك الجزء له اي للكل فان الكل اصل يبتني عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل فان قيل لما توقف فهم الكل على فهم الجزء كان سابقا عليه البتة فلا يكون الانتقال من الكل الى الجزء اصلا بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما بالمعنى المذكور قلنا ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متاخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم حاصلا عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزئية متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل لا حاجة الى قوله المستلزم له لان احتياج الكل الى الجزء

[illegible]

قوله ان يكون اللازم حاصلا اه هذا ما ذكره صاحب التلويح لكنه ذكر في شرح التلخيص انه كثيرا ما يفهم الكل من غير التفات الى الاجزاء وابتنى بما ذكره الشيخ الرئيس في الشفاء انه يجوز ان يخطر النوع بالبال ولا يلتفت الذهن الى الجنس ثم فرع عليه ان التضمن هو فهم الجزء وملاحظته بعد فهم الكل هذا ولعل مبني كلامه هنا على طريق التحليل وكلامه هناك على طريق التركيب والله اعلم بحقيقة الحال طرسوسي

ضروري

قوله اما اطلاق العين اه جواب سؤال مقدر وتقديره انه اذا كان المعتبر هو الجزء الذي لا يبقى الانسان بدونه لزم ان لا يطلق العين على الرقيب لانه يقال للشخص الذي فقدت عينه هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فالعين ليس بجزء مستلزم للكل واللازم باطل والملزوم مثله وتقرير الجواب ظ قوله وكذا قوله وتلك الازالة اي ازالة ملك الرقبة لعدم اي ازالة ملك المتعة لانها تقتضي اليها انما وحدت خشيت ان الاطلاق يقع بلفظ العتق مجازا باستعارة السبب في المسبب وينبغي ان يعلم انه مبني على المذهب الاول في المجاز بالسببية وقد عرفته ثم اراد اثبات عدم العكس بقوله وليست هي من اه وقوله المعتبر في المجاز بالسببية اه قوله قلنا قد يقام اه حاصله انه من مجاز المجاز وله غير نظير فتتبع قوله طرسوسي

ضروري مطرد لان المجموع الذي يكون اليد والرجل جزءا منه لا يتحقق بدونها ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء قلنا هو مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان ونحو المحل والحال المقصود به اي بذلك المحل فان المحل اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال اليه والحال اصل من جهة كونه المقصود اليه للاول نحو فليدع ناديه اي اهل مجلسه الحال فيه والثاني نحو واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله اي في الجنة التي يحل فيها الرحمة والا اي وان لم يكن الاصالة والفرعية من الطرفين بل من طرف واحد فلا يجوز التجوز الا من طرف الاصل كما في السبب المحض وهو ما يفضي الى الشيء ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة فان شرعيته ليست لاجل حصول ملك المتعة لكونه مشروعا بدون ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع والامة الغير الكتابية ومثل هذا السبب يطلق على المسبب بدون العكس لانتفاء شرط الانعكاس فيقع الطلاق بلفظ العتق بلا عكس فان الاعتاق وضع لازالة الملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه لانها تفضي اليها وليست هي مقصودة منها فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق فان قيل المعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي وازالة الملك ليست معنى حقيقيا كما سياتي انه اثبات القوة الشرعية قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له ويستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض

قوله واعترض صاحب التلويح اه يجوز ان يكون هذا اعتراضا على القول فيما تقرر من ان الاستعارة مبنيا على التشبيه المستقيم وفائدتها المبالغة بادعاء العينية وتلخيصه انه لا يجوز بناء الاستعارة على التشابه فيستعار الصبح لغرة الفرس وبالعكس وهكذا وهكذا والمبالغة حاصلة للتقطع بان الاستعارة ليست كالتصريح بالتشابه وقد تقرر في علم البيان ان التشبيه الذي يقتضي كون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما هو التشبيه الذي يكون الغرض منه تقرير حال المشبه في نفس السامع وتقوية شانه واما باقي الاغراض فبعضها يقتضي الاشهرية فقط وبعضها لا يقتضي الاشهرية ولا الاتمية كما لا يخفى على من راجعه فعلى هذا لا يندفع هذا الاعتراض بما اورده في سياق قوله اقول اه فافهم ولا تغفر طرسوى

في سببية مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات
ملك المنفعة قال الشافعي يقع العكس ايضا اي كما يقع الاصل لكن لا بطريق
اطلاق المسبب على السبب بل بطريق الاستعارة لوجود وصف مشترك بينهما
اذ كل منهما اي من الطلاق والعتاق اسقاط بني على السراية واللزوم اعلم ان
التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحو ذلك واما اسقاطات
كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحو ذلك فان فيها اسقاط الحق والمراد
والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم
قبول الفسخ قلنا في جوابه ازالة الملك التي هي الاعتاق اقوى من ازالة القيد
التي هي الطلاق فلا يكون ازالة الملك لازمة لازالة القيد فلا وجه للاستعارة
اي للاستعارة ازالة القيد لازالة الملك لان المستعار له يجب ان يكون اضعف
في وجه الشبه وههنا ليس كذلك فلا يجري الاستعارة من الطرفين واعترض
صاحب التلويح بان الاستعارة قد يكون مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الصبح
الفرس وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر
وجعله اياه وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام
التشبيه على ما تقرر في علم البيان اقول قد تقرر في ذلك العلم ان الجامع في المستعار منه
يجب ان يكون اقوى واشد قال صاحب المفتاح في الاستعارة المصرح بها التحقيقية
هي اذا وجدت وصفا مشتركا بين ملزومين مختلفين في الحقيقة هو في احدهما
اقوى منه في الآخر وانت تريد الحاق الاضعف بالاقوى على وجه التسوية بينهما
ان تدعي ملزوم الاضعف من جنس ملزوم الاقوى باطلاق اسمه عليه واورد

[illegible]

قوله قال صاحب المفتاح فان قلت قد جوز صاحب المفتاح والامام الرازي لجامع في الاستعارة الرقاد للموت عدم ظهور الفعل مع انه اقوى واشد في الموت منه في الرقاد قلت لذلك عابهما الجمهور وخطاؤهما فيه ثم جعلوا الجامع البعث وهو في الرقاد اقوى واشد منه في الموت نعم اذا اضطرب كلام صاحب المفتاح ذلك الاضطراب سقط الاحتجاج به فاعرفه تامل طرسوى

قوله واورد هذا النقض ثم اجاب اه يعني انه قد نسي ما قرره هو نفسه في تصنيفه في علم البيان فقال ما قال والله اعلم بحقيقة الحال قوله وان سمي ينعقد اجارة فعلى هذا يلزم فيه حرج في المتن وانما يفيد لو قيل في هذه الصورة ينعقد بيعا اما صحيحا واما فاسدا قوله اذا جاز ينبغي ان يجوز اقول هذه الملازمة انما تتم لو انعقد الاجارة بقوله اجرت منافع هذا الدار في هذا الشهر بكذا لكنها لا ينعقد به فافهم قوله لانها لا تصلح محلا لها اه اقول لم لا يجوز ان يجعل ذلك قرينة كما في اجارة الحر بلفظ البيع مع ان المصنف يحقق ان المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند الامام رح فالتعويل على ما اشرنا اليه من بطلان الملازمة فتدبر ولا تغفر طرسوى

هذا المعترض على قول صاحب التلخيص ان الجامع اما داخل في مفهوم الطرفين
ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد وجزء الماهية لا يختلف بالشدة
والضعف ثم اجاب مسلما ذلك بان امتناع الاختلاف انما هو في الماهية الحقيقية
ووجه الشبه انما جعل داخلا في مفهوم الطرفين لا في الماهية الحقيقية لها والمفهوم
قد يكون ماهية حقيقية وقد يكون مركبا من امور بعضها قابل للشدة والضعف
فيصح كون الجامع داخلا في المفهوم مع كونه في احد المفهومين اشد واقوى نعم قد يكون
التشبيه مبنيا على التشابه وانما يشترط قوة وجه الشبه في بعض اقسام التشبيه لكن فرق
بينه وبين الاستعارة والمقرر في علم البيان كما يشهد في علم الكتب انما هو حال التشبيه لا
الاستعارة وكذا ينعقد بناء على الاصل المذكور اجارة الحر بلفظ البيع حتى لو قال
بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود
يفسد العقد ولو قال بعت منك عبدي بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا وان
ذكرت فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سمي ينعقد اجارة كذا في الكشف
بلا عكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وليس هذا الملك مقصودا من
من تلك فصح المجاز من طرف السبب لا المسبب ولما ورد ان اطلاق البيع وارادة
الاجارة اذا جاز ينبغي ان يجوز عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار وفي هذا
الشهر بكذا لكنه لا يصح اراد ان يدفعه فقال وعدم انعقادها اي الاجارة في صورة
اضافته اي العقد الى المنفعة ليس بفساد المجاز بل لانها اي المنفعة لا تصلح محلا لها
اي لاضافة العقد اليها لكونها معدومة وحكمه اي المجاز ثبوت ما اريد به من المعنى حاصلا
كان المجاز او عاما دخل فيه اي ذلك العام الحقيقي نحو لا ادخل دار فلان حيث يتناول

قوله كما في قولنا ليس زيد انسانا لفقده بعض الصفات الانسانية المعتد بها قوله اقول ليس المراد ذلك لانه يصير القضية طبيعية
قوله مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن الخاص ويمكن ان يقال صحة سلب معنى العام بعمومه عن الخاص بخصوصه واضح لا يخفى فتستقيم قوله
لا نهما من اوصاف اللفظ يعنى توضيحه ان وضع الالفاظ عندنا سواء كان شخصيا او نوعيا للصور الذهنية وهى مشعرة بالامور الخارجية وهى المقصودة بالافادة
بواسطة الاولى فقوله للاكبر سنا منه هذا ابنى معناه الحقيقي اثبات البنوة وهى مشعرة بثبوتها فى الخارج ومعناه المجازى اثبات الحرية من حين الملك وهو مشعر بثبوتها
خارجا وجواز المصير الى المجاز لصحة اثباتها هنا وجوابه لامتناع ما اشعر به خارجا وتوضيح ما قاله لا يهما بان الوضع للصور الذهنية لكن المقصود بالافادة هى الامور
الخارجية كما اعترفتم به فهى المعتبرة فلا يجوز المجاز الا اذا امكنت
بالذات واشدت ابا الوصل وهذه الشرطية مقصودة فى الصورة الملك والعادية والاجارة او لا يخفى لا تبيعوا الصاع بالصاعين فان المراد به ما يحل
البتاع جهاوات حققت المقام بما تلوناه عليك ونظرت
فيما اورده المص فى شرح المرام صادفت العجب العجاب
والله اعلم بالصواب طرسوسى

فيه وهو لا يتناول المعيار المخصوص اعلم انه لم يتصور من احد نزاع فى صحة قولنا
جاء الاسود الرماة الا زيدا ولم يوجد القول بعدم عموم المجاز فى كتب الشافعية
كما ذكر فى التلويح لم يتعرض لذلك البحث وحكمه ايضا جواز نفيها اى الحقيقة والمراد
المعنى الحقيقي عن المسمى وهو المعنى المجازى حيث يقال للجد ليس بابٍ كذا
يقال للرجل الشجاع ليس باسد اعلم انهم قالوا ان صحة نفى المعنى الحقيقي للفظ
عند العقل وفى نفس الامر عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ مجازا وعدم
صحته علامة كونه حقيقة وقيدوا بنفس الامر لان النفى بما يصح لغة واللفظ حيران
حقيقة كما فى قولنا ليس زيد بانسان واعترض عليه بانه يشكل بالمجاز المستعمل
فى الجزء او اللازم المحمولين كالانسان فى الناطق والكاتب فان عدم صحة
نفيه عنهما متحقق حيث يصح الحمل من الجانبين ولا حقيقة واجيب بانه يصح
نفى مفهوم المطابقي عن المراد منهما وهو مفهومهما وهو المراد بصحة النفى اقول
ليس المراد ذلك بل صحة نفيها عن افراد المعنى المجازى كما يشهد به الامثلة لانها المقصود
بالاستعمال فلا يندفع بما ذكر الاشكال بل الجواب انه ان اراد استعماله فى مفهوم الناطق
او الكاتب سلمنا ان الاول جزء والثانى لازم لكن صحة النفى متحقق لان مفهوم
الناطق ليس بانسان وان اراد استعماله فيما صدق عليه الناطق او الكاتب
سلمنا ان عدم صحة النفى متحقق لكن الاول ليس بجزء والثانى ليس بلازم
نعم يرد الاشكال قطعا بما اذا استعمل اللفظ الموضوع للعام فى الخاص بخصوصه
فانه مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن الخاص ويخلفها اى المجاز الحقيقي

اعلم ان العلماء اتفقوا على ان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها ثم اختلفوا
فى ان الخلفية فى حق التكلم او فى الحكم فقال ابو حنيفة فى حق التكلم لا الحكم
لانهما اى الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فلا بد ان يراعى فى حق الخلفية ايضا
هذا الوصف فكفى صحتها اى الحقيقة لفظا اى من حيث العربية سواء صح معناها
اولا ولا بد من امكان الاصل بالذات وامتناعه بالعرض ليخلفه خلفه حتى اذا
امتنع الاصل بالذات لا يخلفه خلف ولا يصح الحكم اصلا كما فى اليمين الغموس
حيث لم يجب الكفارة وقالا اى الامامان يخلف المجاز الحقيقة فى حق الحكم
لانه اى الحكم هو المقصود باللفظ فلا بد ان يكون هو المعتبر دون الوسيلة اليه
فيشترط صحتها حكما ليخلفها خلفها بسبب امتناعها العارض قلنا فى الجواب عن قولهما
التجوز الذى هو التصرف اللفظى لا يتوقف على صحة الحكم واحتماله كالاستثناء
فانه لما كان تصرفا لفظيا لم يتوقف على صحة الحكم وامكانه فان من قال لامرأته انت
طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين انه يقع واحدة ذكره فى المنتقى وايجاب
ما زاد على الثلثة باطل حكما وان صح تكلما والاستثناء تصرف فى التكلم بالمنع عن التكلم بالمستثنى
لا فى الحكم والا لزم التناقض فصح وكذا التجوز لما كان تصرفا فى التكلم صح لاثبات
المعنى المجازى وان لم يصح المعنى الحقيقي فقول المولى للاكبر اى لعبده الاكبر
سنا هذا ابنى مرادا به البنوة اصل وهذا ابنى مرادا به الحرية خلف والاصل
صحيح من حيث العربية غير صحيح بعارض الكبر فيراد به لازم البنوة وهو الحرية
من حين الملك فبالضرورة يجعل ذلك القول من المولى اقرارا به بالحرية
من حين الملك والاستحالة فيه انما المستحيل ثبوت البنوة حتى لو قال عتق على
اى عبد

نحا صر الخلاف بين ابى حنيفة وبين الامامين انه اذا استعمل لفظ
واريد به المعنى المجازى هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ
ام لا فعندهما يشترط بحيث يمتنع معنى الحقيقي لا يصح المجازى وعنده
لا بل يكفى صحة اللفظ من حيث العربية توضيح

قوله [illegible] التقريب والمحيط البرهانى فعد ذكره فى المنتقى بواسطة كتاب الحاكم الشهيد ابى الفضل المروزى
على ما فى غير تنبيه على ما ذكره الامام الزعفرانى فى طريقته قضاء من غير نية واما ديانة
فلا يعتق من غير نية طرسوسى

قوله كما ذهب اليه بعض علماء البيان واما المحققون منهم فعلى انه تشبيه بليغ لا استعارة كما فى زيد اسد قلنا من قوله تمسك بالثانى اقول ما ذا عليه لو تمسك بالطريق الاول ايضا فافهم حيث لا يقع به العتق اه فى رواية شاذة عن ابى حنيفة رحمه الله حيث جعل مجازا [illegible] قوله هكذا يجب ان يعلم هذا المقام تعريض بصاحب التنقيح حيث ذهب الى امتناع الاستعارة فيه قال فان الاستعارة تقع اولا فى المعنى وبواسطته فى اللفظ بحيث لا قصد الى المعنى لا يمكن الاستعارة ههنا قطعا واعلم انهم اختلفوا فى الاستعارة هل هو مجاز لغوى ام لا فذهب بعضهم الى الاول نظرا الى ان لفظ اسد مستعمل فى غير ما وضع له عند التحقيق وهو ظاهر وذهب بعضهم الى الثانى فقال هو مجاز عقلى على معنى ان التصرف فى امر عقلى وذلك ان المتكلم قد اثبت الاسدية للرجل الشجاع بطريق الادعاء فكان لفظ الاسد باقيا على معناه اللغوى مستعملا فى ما وضع له الا ان ثبوت ذلك المعنى ههنا بتصرف من العقل على وجه الاستعارة فلا يكون مجازا لغويا بل عقليا ولما كان هذا المذهب مرجوحا عند المحققين من علماء البيان كما تقرر فى محله عرض بصاحب التنقيح بانه لم يراع الواجب فى هذا المقام وبنى كلامه على المذهب المزيف فيما بين الاعلام طرسوسى

من حين ملكته كان صحيحا ويعتق العبد عنده اى عند ابى حنيفة رحمه الله قضاء
من غير نية لكونه متيقنا وعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية
بهذا اللفظ والاصل ممتنع فبالضرورة لا يصح الخلف ولا يعتق عندهما اعلم
ان لثبوت العتق عند ابى حنيفة طريقين الاول الاستعارة كما ذهب اليه
علماء البيان بان يطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما فى لازم مشهور
وهو الحرية من حين الملك وهو فى الابن اقوى واشهر الثانى اطلاق
السبب على المسبب فان البنوة من اسباب العتق فمن شرط فى السببية ان يكون
المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بعينه تمسك بالطريق الاول ومن اكتفى
بالجنسية تمسك بالثانى بخلاف قول المولى للعبد يا ابنى حيث لا يقع به العتق
لانه اى النداء لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا بمعناه وانما يكون المعنى مطلوبا ان لم يصح
اشتغال بما لا يعنى هكذا يجب ان يعلم هذا المقام وقوعه او وقوع العتق بيا حر ويا مولى
مع وجود النداء ههنا ايضا لكونه اى لكون كل واحد من هذين اللفظين صريحا فيه اى فى
الاعتاق اما الاول فلكونه حقيقة فيه بلا اشتراك ولا قرينة صارفة واما الثانى
فلان لفظ المولى وان كان مشتركا احد معانيه المعتق لكن فى العبد لا يليق الا هذا
المعنى فيعتق بلا نية لان المشترك المقترن بالقرينة المعينة حكمه حكم الصريح ولذا اى
ولكون المجاز خلفا عن الحقيقة بالاتفاق امتنع المجاز اذا امكنت الحقيقة لان شان
الخلف ان لا يزاحم الاصل ولا ينازعه واذا تعذرت الحقيقة بان لا يتوصل الى المعنى
الحقيقى الا بمشقة كاكل النخلة او هجرت بان يتركه الناس وان تيسر الوصول
اليه كوضع القدم وقيل المتعذر هو ما لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجورة قد

الاستعارة تصحيح المعنى ان تصحيح غير المطلوب صح

اى بين المعتق والمعتق

قوله ولا قرينة صارفة نقل شرح اصول فخر الاسلام عند المبسوط انه اذا كان اسمه حرا وكان معروفا به عند الناس فناداه بيا حر لا يعتق [illegible] قوله وقيل المتعذرة اه تعريض لهما بالحكم [illegible] فان حكم المتعذرة ان لا يتعلق به حكم ان تحقق وحكم المهجورة ان لا يتعلق به حكم الا اذا صادفه المجازى كما سيظهر قوله عادة او شرعا تفصيل للمهجورة قوله فانه يقع على ما يتخذ منه مجازا قال فى الهداية ومن حلف لا ياكل من هذه النخلة فهو على ثمرها بالثاء المثلثة لانه اضاف اليمين الى ما لا يؤكل فينصرف الى ما يخرج منه لانه سبب له فيصلح مجازا عنه لكن الشرط ان لا يتغير بصفة جديدة حتى لا يحنث بالنبيذ والخل والدبس المطبوخ وفى العناية اذا لم يكن لها ثمرة فاليمين على ثمنها هذا قوله حتى لو وضع القدم بلا دخول يعنى بحيث يكون باقى جسده خارج الدار لا يحنث لانه لا يقال فى العرف انه وضع القدم فى الدار فالحقيقة مهجورة عادة وعرفا قوله قلنا المدافعة اه حاصل الجواب ان الجواب مطلقا اقرب المجازات الى الخصومة طرسوسى

قوله وفى الجامع الصغير ما يدل على ان الثانى قول الامام والاول قولهما اقول فعلى هذا لم تقع الخلاف بينهم لانه حينئذ يكون محصل قول الامام ان الحقيقة راجحة على المجاز الغالب فى التفاهم ومحصل قولهما ان الحقيقة ليست براجحة على المجاز فى التفاهم فتدبر طرسوسى

قد يثبت به الحكم اذا صادف فردا من افراد المجاز عادة او شرعا فان المهجور شرعا
كالمهجور عادة صير اليه اى الى المجاز لعدم المزاحمة واما المتعذرة فكما اذا حلف
والله لا اكل من هذه النخلة او الكرم او القدر فانه يقع على ما يتخذ منه مجازا بخلاف
ما اذا قال لا اكل من هذه الشاة او نحوها فانه يقع على عينه لان الحقيقة غير متعذرة
فلا يصار اليه واما المهجورة عادة فكان يقول لا اضع قدمى فى دار فلان فان الحقيقة
اللغوية اعنى وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه مهجورة عادة حتى لو
وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضيخان بل المراد معناه المجازى وهو الدخول
حافيا او متنعلا او راكبا واما المهجورة شرعا فكالتوكيل بالخصومة حيث لا يراد
حقيقة الجدال والنزاع اذ لا اذن له فى الشرع بل الجواب مطلقا اقرارا كان او انكارا
بطريق استعمال المقيد فى المطلق او الكل فى الجزء فان قيل الواجب عند تعذر
الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار
قلنا الموافقة هى عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به
التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم يجعل
لم تجعل مجازا عن الاقرار الذى هو ضده بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب لا انا
فتعارف المجاز اى غلب فى التعامل عند بعض مشايخنا البلخ وفى التفاهم عند مشايخ
العراق واستعملت الحقيقة فى الجملة خلافا لهما اعلم ان الحقيقة ان كانت مهجورة
فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا فالعمل بالحقيقة اتفاقا
وان صار متعارفا مع استعمال الحقيقة فعنده العبرة للحقيقة لان الاصل لا يترك
الا لضرورة وعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح فى مقابلة الراجح ساقط بمنزلة

وفى الجامع الصغير ما يدل على ان الثانى قول الامام والاول قولهما حيث قال [illegible] عندهما لان التفاهم صح

قوله فيكون الاستعمال في حكم التعارض فبقيت اصالة الحقيقة شاملة عن المعارضة قوله والمراد معنا بهما يعني بطريق الاستخدام
قوله في الاول وهو صورة كونها اكبر منه مطلقا واما في الثاني وهو صورة كونها اصغر معروفة النسب مطلقا في حق نفسه وفي حق غيره
واما في الثالث وهو صورة كونها اصغر مجهولة النسب لاحتمال انتقاضه اي الاقرار بالرجوع من المقر او الرد من المقر له وههنا بحث لان احتمال الانتقاض
لو كان مانعا من العمل لزم ان لا يعمل بالتصادق لان التصديق تصديق المقر له شرط في ظهور حكم الاقرار بالنسب كما لا يخفى فلينا مل في هذا المقام
واما تعذر المعنى المجازي ومنه يعلم معنى تعذر المعنى الكنوي فلا تغفل قوله فليتامل اقول تاملنا فلاح لنا ان النزاع ان كان في الاطلاق
وانه هل يقع بقوله هذه بنتي ام لا كما هو صريح لفظ المتن فلا ورود له
لان المعنى الحقيقي لهذا القول اثبات النسب والمعنى المجازي
هو دفع العقد الثابت بالنكاح ولا اتصال بينهما صورة
لا بالذات ولا بالجنس ولا اتصال بينهما معنى ايضا كما لا يخفى
وان كان في التحريم فهو وان لم يثبت بهذا القول ام لا كما هو
الظاهر من تقرير الشارح ففيه نوع ورود وجوابه ان من اكتفى
بكون معنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي في الاستعارة مع ذلك اشترط
حصول المعنى المجازي بعينه بذلك المعنى الحقيقي وهو ظاهر من تتبع موارد
الاستعمالات وهذا الشرط مفقود ههنا اذ لا يمكن حصول التحريم
القاطع لملك النكاح باثبات النسب كما لا يخفى مع ان هذه المسئلة
لا يمكن تخريجها على قولهما والامام لعله ممن لا يكتفي بالجنسية
في المجاز بالسببية فكن في امرك على بصيرة طرسوسي

المجهول فيترك ضرورة والجواب ان علية استعمال المجاز لا يجعل الحقيقة مرجوحة
لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض كذا في شرح
الجامع البرهان ولكنه صاحب التنقيح وهو مشكل مشعر بترجح المجاز المتعارف
عندهما سواء كان متناولا للحقيقة اولا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل
على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعموم كما في مسئلة اكل الحنطة حيث
قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت
الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده لما كانت في التكلم
كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى وقد يتعذر ان معا اي الحقيقة والمجاز معناهما والمراد
اذا كان الحكم ممتنعا فان وضع الكلام لافادة المرام فاذا تعين واثبات الموضوع له
يجعل مجازا او كناية تصحيحا له فاما تعذر اثباته ايضا يلغوا ضرورة كقوله لامرأته
هذه بنتي حتى لا تطلق مطلقا سواء كانت اكبر سنا منه او اصغر معروفة
النسب او مجهولة او مجهولة اما تعذر المعنى الحقيقي هو النسب في الاول فظاهر
وفي الثاني فلان النسب لا يجوز ان يثبت مطلقا بان يثبت منه وينتفي عمن اشتهر منه
لانه لما اشتهر عن الغير لم يؤثر اقراره في ابطال حق الغير ولا في حق نفسه فقط
بان يثبت منه من غير ان ينتفي عمن اشتهر منه لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير
ولو كذب نفسه لا يثبت فلان لا يثبت بتكذيب الشارع اولى لان تكذيبه اقوى
من تكذيب نفسه واما في الثالث فلان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح
قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع عن الايجاب في العقود قبل وجود القبول
فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تأكيده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع

بالرجوع والرد وهذا هو المذكور في الاسرار والاشارات والمبسوط
والامام فخر الاسلام وضع المجازي وهو الحرمة فلانه ان ثبت فاما ان يكون
الحرمة التي هي من لوازم البنتية او التي تقطع الحل الثابت بالنكاح والاول باطل
لانه مناف للنكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وكذا الثاني
لانه ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافيه فلا يصح استعماله فيه والحاصل ان
ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه
فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ بخلاف العتق بقوله هذا ابني للاكبر والمعروف
النسب لانه موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق القاطع
للملك متصور منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني مجازا منه اقول ينبغي ان
لا يتعذر المجاز عند من يكتفي في المجاز باعتبار السببية بكون المعنى الحقيقي سببا
للمعنى المجازي بنفسه كما سبق فليتامل ولا يجتمعان اي المعنى الحقيقي والمجازي
مرادين بلفظ واحد لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون
المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع
القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث
يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا معا وانما النزاع فيما اشير اليه
في المتن وهو ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي
معا بان يكون كل واحد منهما متعلق الحكم مثل ان يقول لا تقتل اسدا ويريد السبع
والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والاخر من حيث انه
متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والحق

المسئلة في المعروفة النسب لان تعذر العمل فيها اظهر
واما تعذر المعنى المجازي صح

ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك
ولهذا يصح شراء امه وبنته
واثبات العتق القاطع للملك

قوله الحقيقي والمجازي المذكور ...
قوله فيما يدب ...
قوله لغة حقيقة ...
قوله فيما اشير اليه في المتن ...

قوله حيث لم يثبت ذلك اه مشير الى تزييف ما نقل عن سيبويه انه قال يجوز ان يراد بكلمة باللفظ الواحد الدعاء على الغير والخبر عن حاله مثل ان يقول الويل لفلان دعاء عليه وخبر عن ثبوت الويل اى النار وله بان معناه يجوز ان يراد به الدعاء وان يراد به الخبر ما جلا فين لا انه يجوز استعماله فيهما دفعة واحدة
قوله لا حاجة الى ايرادها اه ردها فخر الاسلام وشمس الائمة وصاحب التقرير واجاب عن وجوهها ثم قال فالحق ان الجمع بينهما لا يجوز عقلا كما لا يجوز لغة ولو سلم فخارج عن لا يخفى عليك ان السؤال اعتراض على نفس الوجهين وتلخيصه انا لا نسلم ان المس باليد ليس بحدث لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس وايضا لانم عدم وجوب الحد بغير الخمر ذلك النص لم لا يجوز ان يراد بالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم وهو كون المس باليد حدثا وجواز التيمم من الجنابة ووجوب الحد بالخمر وبغيرها بطريق عموم المجاز فى ذلك النصين لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز كما زعمتم فظهر ان الجواب الاول المعنى فتأمل

انه فرع استعمال المشترك فى معنيه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالنوع فاللفظ
بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا كالشافعى
ومن لا فلا وان امتناعه انما هو من جهة اللغة حيث لم يثبت ذلك ولم يسمع ممن
يعتد به والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه ضعيفة لا حاجة الى ايرادها
وردها فلا يراد المس باليد وغير الخمر اورد للاصل المذكور فرعين لانه اما
ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة فى قوله تعالى او لامستم
النساء حيث اريد الوطى مجازا حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد
واما ان يتحقق ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة المجاز كالخمر فى قوله عم من شرب
الخمر فاجلدوه حيث اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات لعلاقة
المشابهة فى مخامرة العقل وانما يجب الحد فى السكر منها بدليل آخر من الجماع
او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطى وغيره
وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم فى الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة
الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث ثم لما كان
مسائل يرى فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز اوردها وحققها فقال اذا قال
حالفا لا اضع قدمى فى دار فلان انما وضع الحالف لا اضع قدمى على الدخول حافيا
الذى هو من معناه الحقيقى والدخول منتعلا وماشيا وراكبا الذى هو معناه
المجازى وانما وقع لفظ فى دار فلان على الملك الذى هو معناه الحقيقى وعلى الاجارة
والعارية التى هما معناه المجازى بعموم المجاز اى انما وقع بطريق ارادة معنى مجازى
عام شامل للمعنى الحقيقى لا بطريق الجمع بين المعنى الحقيقى والمجازى فى الارادة وهو

والمراد حافيا قدم العارى من الخف بقرينة مقابلة قوله منتعلا فافهم ولا تغفل

قوله الذى هو من معناه الحقيقى ايقن الذى هو معناه الحقيقى لظهور ان معناه الحقيقى يتحقق بدون الدخول حافيا كما عرفت
قوله وهو الدخول ومنهم من جعل معنى حقيقيا لوضع القدم عرفا ونفى كونه من عموم المجاز هذا وفيه تأمل طرسوسى

قوله ولا تهجر لذاتها اى خاليا وظاهرا فقد تهجر لذاتها لصيقها او لعوت بيوتها وما اشبه ذلك قوله لكن ذكر شمس الائمة فعلى هذا لا يشمل المعنى المجازى المعنى الحقيقى بتمامه بخلاف القول الاول قوله بواسطة تقدير فى مسير الحان العبرة فى الاضداد وعدمه للعامل لا المضاف اليه وقد كثر فيه اقوالهم آخرها اعتبار المضاف اليه ثالثها اعتبار الممتد سواء كان عاملا او مضافا اليه وهو مختار علامة الفارسى فى شرح اصول فخر الاسلام ومنهم من جعل حكاية الخلاف فى الاعتبار وهما دفع الخطاب ولعن الاختلاف بما لا يخفى ركاكته وعدم صحته يظهر ذلك بالرجوع الى الكتب مشايخنا فى الاصول والفروع قوله بل يكون مجازا ومنهم من ذهب الى الاشتراك والمجاز خير منه

وهو اى المعنى المجازى العام فى الصورة الاولى الدخول مطلقا بدلالة العرف وكذا
قال لا ادخل فيحنث كيف دخل وكذلك المعنى فى الصورة الثانية نسبة السكنى
لان نسبة الملك حقيقة وغيرها مجاز بدلالة العادة وهى ان الدار لا تعادى ولا
تهجر لذاتها بل لبغض ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون
دلالة بان يكون الدار مملوكا له اذ يتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول فيها سواء كان
سكن فيها المالك او غيره لقيام دليل السكنى التقديرى كذا فى الخانية والظهيرية
لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل
الغير وكذا اذا قال عبدى حر يوم يقدم فلان انما يعتق اى العبد بالقدوم ليلا
او نهارا لان اليوم فى مثله اى مثل هذا الكلام ليس بمعنى بياض النهار حتى لا يتناول
الليل بل بمعنى الوقت مطلقا كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولى
عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا وذلك لان اليوم اذا تعلق بفعل ممتد فلبياض
النهار وبغير ممتد فلمطلق الوقت لانه حقيقة فى النهار وبغير ممتد فلا يعدل
عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذى تعلق به اليوم غير ممتد لان
الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير فى دون ذكره يقتضى كون
الظرف الزمان بواسطة معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم
جميع ايامه بخلاف صمت فى الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ضرورة فيصح
حمله على حقيقته وهو النهار والا فلا لان الممتد لا يكون معيارا لغيره فلا يصح حمله
على النهار الممتد بل يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر امتداده عرفا سواء كان
من الليل او النهار وكذا اذا قال لله على كذا ونوى اليمين والمسئلة على ستة

قوله يمين بموجبه ظني ان اليمين ثابت باثره وموجبه وسيظهر من شرح هذا الكلام ان الموجب هو نفس اليمين قوله لان النذر ايجاب للمباح اراد به ما لا حرج في فعله وتركه والا فالصواب ثم مندوب قوله يسمى يمينا لوجه الكفارة لان واشارة الى رد ما اورده البيضاوي عليه من انه يلزم من وجوب الكفارة اليمين فيه كونه يمينا لان بناءه على ان الكفارة لان بالايجاب الكفارة لا بتسمية التحريم يمينا وهو في تحريم النبي مارية على ما روي انه عليه السلام خلا بها في يوم عائشة او حفصة فاطلع على ذلك حفصة او عائشة فحرم مارية فنزل يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك تبتغي مرضات ازواجك والله غفور رحيم قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم لما احرم المارية او تحريمه العسل على ما روي انه عليه السلام شرب العسل عند حفصة فواطئت عائشة سودة وصفية فقلن له انا نشم منك ريح المغافير فحرم العسل فنزلت يمينا فيه انه على الرواية الاولى وهي الراجحة لا يتم الكستدلال به على ان تحريم المباح مطلقا يمين بل انما يتم على ان تحريم المرأة يمين كما لا يخفى ولذا خص بعضهم الفقهاء الاستدلال بها به فلا تغفل

اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينويهما

النذر واليمين جميعا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي

الاخرين خلاف واليهما اشار بقوله ونوى اليمين اي مع نية النذر او من

غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس نذر

وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم

والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة

عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا

يتوقف على النية بخلاف اليمين فلما جوز الجمع بينهما لزم ظاهرا تجويز الجمع بين الحقيقة

والمجاز وليس كذلك فاجاب عنه بقوله انما لزم النذر واليمين لان هذا القول

نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين لا بصيغته حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز بل بموجبه

ونحوه لان النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب

تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع

عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع تحليلها

بالكفارة سمى تحريم النبي عليه الصلوة مارية او العسل على نفسه يمينا وههنا بحثان

الاول ان اليمين ان كان موجبه ثبت وان لم ينوه كما في شراء القريب يعتق عليه

وان لم ينوه الا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز والثاني ان الجمع لا يندفع بما ذكرتم

لان ثبوت اليمين لما توقف على الارادة وقد اريد باللفظ ما وضع له وغيره

يثبت الجمع ضرورة وما ذكرتم ليس الا بيان العلاقة بين اليمين والنذر المجوزة

للمجاز اجيب عن الاول بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة في محل آخر

خرجت

قوله واجيب عن الاول بوجهين كلاهما باختيار الشق الاول وابطال الملازمة قوله الاول اه انما يدفع الاول اذا ورد على الوجه السادس لا اذا ورد على الوجه الخامس قوله في محل آخر يعني غير محل اليمين وهو النذر قوله يشير الى ان ليس المراد منه غير ايجاب المباح لكن له صلاحية ان يكون يمينا عند النية هذه طريقة صاحب البديع في دفع لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز في هذه المسئلة وتوضيحها انه اريد من الصيغة موجبها بوايجاب المباح اريد بنفس ايجاب المباح وهو نفس الموجب كونه يمينا بحيث اريد باللفظ ايجاب المباح من غير زيادة وبالايجاب نفسه كونه يمينا لا جمع في الارادة باللفظ وما اورده في المتن من انه نذر بصيغته يمين بموجبه ونحوه طريقة فخر الاسلام وتوضيحها ان تحريم المباح وهو معنى يمين لازم لموجب صيغة النذر وهو ايجاب المباح فيثبت مدلولا التزاميا للصيغة من غير ان يراد بها وتستعمل هي فيه فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وظهر ان ما صنعه في الشرح عجز عن اتمام طريقة وانتقال الى طريقة اخرى كما لا يخفى واما نظيره بالهبة والاقالة فانما يتم على طريقة صاحب الهداية وتوضيحها ان هذا اللفظ موضوع للوجوب ومستعمل في الوجوب

خرجت اليمين عن ان يكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من

غير نية والثاني ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على

القصد والارادة الا ان كونه يمينا وهو اليمين يتوقف على القصد لان الشارع لم يجعله يمينا

الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد او لم يقصد

واجيب عن الثاني بانه انما يرد لو كان المراد بهذا الكلام معناه الحقيقي وهو ايجاب

المباح والمعنى المجازي وهو تحريم المباح وهو ممنوع بل ظاهر عبارات السلف يشير

الى ان ليس المراد منه غير ايجاب المباح لكن له صلاحية ان يكون يمينا عند النية

فلا يكون الا نذرا نظرا الى الصيغة يمينا نظرا الى المعنى وهو الايجاب كالهبة بشرط

العوض هبة باعتبار الصيغة حتى تراعى فيه شرائط الهبة بيع باعتبار المعنى حتى

تراعى فيه احكام البيع وكالاقالة فانه فسخ نظرا الى اللفظ وبيع نظرا الى المعنى حتى

يراعى فيها احكامها وكذلك ههنا يراعى احكامهما باعتبار النذر والكفارة باعتبار

اليمين سلمنا انهما مرادان لكن لا نسلم انه من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل

الكناية وهو لا ينافي ارادة الحقيقة ولا يفهم معناها الا بالارادة والممنوع انما هو

الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي لا الحقيقي والمكنى عنه فان قيل الفقهاء لا يعتبرون

الكناية بهذا المعنى اجيب بالمنع كيف وقد قال العلامة النسفي في الكافي فيمن

قال لله علي المشي الى بيت الله يجب حج ماشيا بطريق الكناية لان هذه العبارة صارت

كناية عن ايجاب الاحرام شرعا وعرفا ثم قال ولا فرق بين ان يكون الناذر في الكعبة

او خارجها لان هذا اللفظ صار كناية عن التزام الاحرام عرفا اذ الاحرام باحد

النسكين لا يكون بلا مشي فكان من لوازم الاحرام وذكر اللازم وارادة الملزوم

قوله والمراد المعنى الحقيقي يعني بطريق الاستخدام قوله لا يريد ظاهره وهو ايجاب الاغواء على ابليس قوله فاما زيادة معناه في بعض الافراد او نقصانه فيه هذا مع ما ذكره في شرحه صريح في ان العام في الباقي بعد الاخراج مجاز وقد اسلف انه حقيقة فيه مطلقا فتذكر قوله لا يقع على العبد فذكر ما فيه قوله الاعمال بالنيات هذه احدى روايات البخاري في بعض نسخ صحيحة وله اربع روايات اخر انما الاعمال بالنيات الاعمال بالنية انما الاعمال بالنية والحديث لفظ سادس ان الاعمال بالنية وبهذا لفظ سابع ليس للمؤمن من عمله الا ما نواه وله لفظ ثامن لا عمل لمن لا نية له كذا في عمدة القاري شرح المولى العلامة العيني رح قوله من قبيل قوله تع واسئل القرية يعني بحذف المضاف والمفهوم من كلام بعضهم ان القرية مجاز عن اهلها فعلى هذا الاعمال مجاز عن حكمها قوله وما يتعلق بالاخرة او استدلاله على الاشتراك اللفظي ولو اكتفى بالوضع النوعي لزم الاشتراك بين المعاني الحقيقي والمجازي لفساد ذلك باطل كما لا يخفى فاحسن التدبر

قوله فلان مثل هذا المجاز اى مجاز الحذف عنده اى عند الشافعي من قبيل المقتضى فان المقتضى اسم فاعل عنده ما يتوقف صدقه او صحته شرعا او عقلا او لغة على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول فالمحذوف من قبيل المقتضى ...

كناية ثم شرط صحته اى المجاز قرينة تمنعها اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي وفيه

اشارة الى ان القرينة خارجة عن مفهوم المجاز بل شرط لصحته عند ائمة الاصول

وان جعلت داخلة في مفهوم المجاز على راى علماء البيان حسا نحو لا ياكل من هذه

النخلة او عقلا نحو واستفزز ومن استطعت منهم فان العقل يدرك ان الحكيم

لا يريد ظاهره او عادة كما في يمين الفور فان المراة اذا ارادة الخروج فقال الزوج

ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور عرفا وان كان المعنى الحقيقي الخروج مطلقا

او شرعا كما في التوكيل بالخصومة وقد سبق وهي اى القرينة هذا تقسيم القرينة

بوجه آخر اما خارج عن المتكلم والكلام اى لا يكون امرا في المتكلم وصفة له ولا من

جنس الكلام كدلالة الحال في يمين الفور فانها ليست صفة المتكلم ولا من جنس

الكلام او امر في المتكلم كقوله تعالى واستفزز اى حرك من استطعت منهم بوسوستك

ودعائك الى الشر فان كون الآمر تعالى وتقدس حكيما يدل على انه لا يامر ابليس

باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضي

تمكن المامور من الفعل وقدرته عليه او امر في الكلام فاما ذلك الامر زيادة معناه

اى معنى ذلك الكلام في بعض الافراد فان بعض الافراد قد يكون اولى بالارادة من

الآخر لاختصاص الآخر بزيادة ليست في الباقي كما اذا حلف لا ياكل فاكهة لا يقع

على العنب لزيادة خصوصية فيه او نقصانه اى نقصان معنى ذلك الكلام

فيه اى في بعض الافراد فان بعض الافراد قد يكون اولى ايضا بالارادة من الاخر

لاختصاص الآخر بنقصان ليس في الباقي كما اذا قال كل مملوك لي كذا حيث

لا يقع على المكاتب فان الملك فيه ناقص واما محل الكلام اى مضمونه وفحواه

وفحواه عطف على قوله فاما زيادة معناه كقوله عليه السلام الاعمال بالنيات ورفع

عن امتي الخطاء والنسيان فان مضمون هذين الكلامين يدل عقلا على عدم ارادة

الحقيقة اذ يحصل العمل بلا نية والخطاء والنسيان يقعان عنا والنبي عليه السلام

معصوم عن الكذب بل المراد والله اعلم حكم الاعمال وحكم الخطاء والنسيان

من قبيل قوله تعالى واسئل القرية والحكم وما في معناه كالاثم واللازم مشترك

لفظا بين ما يتعلق بالاخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال

المحرمة وبين ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك

وما يتعلق بالاخرة ليس حكما للاعمال واثراله على مذهب اهل الحق خلافا للمعتزلة

بل هي علامات محضة كما تقرر في موضعه فاطلاق الحكم وما في معناه عليه يكون

بمعنى آخر بالضرورة ولا معنى للاشتراك اللفظي الا ذلك فاذا لا يجوز ارادتهما

جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له بالاتفاق اما عند الشافعي فلان مثل

هذا المجاز عنده من قبيل المقتضى ولا عموم له بالاتفاق صرح به في الاحكام وغيره

بل يجب حمله على احدهما فحمله الشافعي على الثاني لوجهين الاول انه اقرب الى موافقة

دلالة اللفظ على النفي لانه اذا قال لا صلوة لا صوم الا بكذا فقد دل على نفي اصل

الفعل بدلالة المطابقة وعلى صفاته بدلالة الالتزامية فاذا تعذر العمل بدلالة المطابقة تعين العمل بدلالة الالتزام تقليلا لمخالفة

الدليل الثاني انه اذا كان اللفظ قد دل على نفي العمل وعدمه يجب عند تعذر حمل اللفظ على حقيقته

حمله على اقرب المجازات الشبيهة بها ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذي ليس

بصحيح ولا كامل للفعل المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذي نفي عنه احد الامرين

دون الآخر فكان الحمل عليه اولى وحمله ابو حنيفة على الاول لوجهين

... حكم الاخرة لا غيره لا يبقى لقوله من امتي فائدة اذ عدم المؤاخذة في الاخرة يعم جميع الامم ... في الحكمة ... الاخرة فيها وفساده ظاهر ...

قوله ان الثواب ثابت اتفاقا ان الاحد اراد بثبوته في الارادة فالاتفاق عليه وما نقله من الاحكام لا يفيده اذ الصحة باعتبار معنى بردو من جملة الفوائد وان اراد ثبوته في نفس الامر فلم ولكن لا يفيد فلا نتفق قوله يلزم عموم المشترك اى في الحكم اذا اريد به الثواب والصحة او عموم المجاز ان قدر الثواب واريد به معناه الحقيقي حقيقة والصحة مجازا ويمكن ان يقال عموم المجاز على تقدير بالاعمار حكما مجازا فيراد الثواب والصحة وفي كلامه الوجهين نظر فانظر قوله قيل ومن هذا القبيل اى المجاز الذى نرى حقيقته بدلالة محل الكلام والقائلون به بعض اصحابنا العراقيين والمعتزلة قوله كحرمة الامهات وحرمة الخمر والخنزير لما نقل الحرمة في الشرع عن معنى المنع الى احد الاحكام الخمسة المتعلقة بافعال المتكلفين لم يجز اضافتها الى الاعيان فلا بد من صرف الكلام الذى اضيف فيه الحرمة الى الاعيان عن ظاهره فذهب بعضهم الى ان الحرمة ههنا مجاز في المنع الذى هو معناه الحقيقي لغة وذهب بعضهم الى ان الاعيان مجاز في الافعال بطريق اطلاق اسم المحل على الحال وذهب بعضهم الى الحذف وان العقل يدل على الحذف والمقصود والاظهر تعيين المحذوف وهو المختار عند علماء المعاني وذهب بعضهم الى ان الاضافة مجاز عقلي والمضاف والمضاف اليه على حقيقتهما كما في انبات الربيع ووجه المختار ملابسة المنشائية ولذلك نرى الاضافة في بعض الاعيان في غاية الاستحسان كحرمة الامهات دون بعض كحرمة صيد البر وهو الصحيح الذى عليه المحققون من ائمة الاصول ولا يلزم عليه ما لزم على غيره من صحة نكاح المحارم بناء على ان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي المشروعية ولا يحتاج في التفصي عنه الى تكلفات باردة ركيكة وذلك لان المحرم لكونه منشاء للحرمة قد خرج عن محلها قابلية الفعل على ما شرحه المصنف بما لا مزيد عليه موافقا لما ذكره بعض الفضلاء في حواشي المطول فلا يكن كصاحب الذنب وبهم فيما يسوله فظن انا ندعي كون الاضافة على الحقيقة كالمضاف في فنادى في الظلمات فقال ربه التغرير لا يخرجه عن المجازية وانما يوظها فائدة العدول عن الحقيقة الى المجاز منه سلمه

ان الثواب ثابت اتفاقا فان في الاحكام المتبادر الى الفهم من نفي كل فعل
كان متحقق الوجود انما هو نفي فائدته وجدواه ولا فائدة اعظم من الثواب
فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني لو حمل على الثواب
لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون نية اصلا بخلاف الصحة فانها قد يكون
بدون النية كالبيع والنكاح فان قيل هذا مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من
تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب قلنا لا حاجة اليه بعد ان يراد به ثواب الاعمال
بالنيات بخلاف ارادتهم جواز الاعمال بالنيات حيث يخرج عنه مثل البيع وغيره وكذا
الحكم المقدر في الحديث الثاني وما في معناه مشترك بين المواخذة الاخروية
والعقوبة الدنيوية فلا يجوز ارادتهما جميعا لما سبق والاول مراد بالاتفاق
فلا يراد الثاني والا لزم العموم فلا يجوز الاستدلال بالحديث الاول على
اشتراط النية في الوضوء وبالثاني على عدم فساد الصلوة بالكلام ناسيا
وعلى عدم فساد الصلوة بالاكل خاطيا كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله هكذا
يجب ان يعلم هذا المقام حتى تخلص عن الشبه والاوهام قيل ومن هذا القبيل
مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم اى كل ما اضيف فيه الحرمة الى العين كحرمة
الامهات وحرمة الميت والخمر والخنزير فان بعض العلماء على انه مجاز
حذف المضاف فان نفس مضمون الكلام يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة
لان الحل والحرمة من عوارض الافعال لا الذوات والصحيح الذى عليه المحققون
انه حقيقة لان الحرام نوعان نوع يكون منشاء حرمته عين ذلك المحل
كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر حراما لعينه ونوع يكون منشاء حرمته

عين ذلك

غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال لكونه ملك
الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان ياكل مالكه او باذنه
لغيره بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل
ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا
عن قبول ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة
واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون
ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك
من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا
اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا
قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشا الحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير
حرام فمعناه ان اكله حرام باحد الاعتبارين ثم الحقيقة لما كانت اصلا لا يعدل
عنه الا لداع اراد ان يبينه فقال الداعي اليه اى المجاز اما لفظي وهو اختصاص
لفظ بالعذوبة فان لفظ الحقيقة قد يكون وحشيا يتنفر الطبع عنه كلفظ
الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز وهو الداهية عذب لا تنافر فيه او الوقف عطف
على العذوبة فان لفظ الحقيقة قد يكون بحيث اذا استعمل لا يكون الكلام موزونا
بخلاف لفظ المجاز او المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس
والترصيع وغير ذلك فان كلا منها قد يأتي بالمجاز دون الحقيقة واما معنوي
وهو اختصاص معناه بالتعظيم كاستعارة لفظ ابي حنيفة لرجل عالم او
التحقير كاستعارة الهميج وهو الذباب الصغير للجاهل او الترغيب كاستعارة

قوله باعتبار احد الامرين اى حذف المضاف او اطلاق اسم المحل على الحال والله تعالى اعلم بحقيقة الحال قوله المعذوبة الباء داخلة على المقصور قوله لا يكون الكلام موزونا نحو لبيك شار رغاب المجاز حارسنا رد الزئار المكثار في الكلام من المقابلة هي ان يؤتى بمعنيين غير متقابلين او اكثر ثم يؤتى بما يقابل ذلك على الترتيب نحو فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا والمطابقة هي الجمع بين معنيين متقابلين في الجملة فهو من عطف العام على الخاص والتجنيس هو تشابه الكلمتين في اللفظ نحو البدعة شرك الشرك والترصيع هو السجع الذى يكون ما في احدى قرينته او اكثره مثل ما يقابله من القرينة الاخرى في الوزن والتقفية نحو قول الحريري فهو يطبع الاسجاع بجواهر لفظه ويقرع الاسماع بزواجر وعظه وغير ذلك من المحسنات المعنوية واللفظية منه سلمه

فيراد المجاز لابد في... منه عذاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي وقرينة صارفة عن الحقيقة الى المجاز واما الداعي الى العدول عن الحقيقة اليه فليس بلازم منه في تحققه انما الحاجة اليه في رجحانه على الحقيقة سلمه

مطلب الداعي الى المجاز

فانه الخنفقيق حقيقة في الموت والعصبة والداهية مجاز فيها جامع انه ... من الداهية المجازة وهي اعذب منه منه

قوله فان قولك اه بيان زيادة البيان في الاستعارة على البيان في غيرها وحاصله ان اطلاق الاسد على زيد الشجاع بينة دعوى وجود الشجاعة فيه ببينة بخلاف اطلاق الشجاع عليه او تشبيهه بالاسد وقوله في المجاز اه عطف على قوله فان قولك اه وبيان زيادة البيان في المجاز المرسل على البيان في غيره وذلك هكذا ينبغي ان يفهم هذا الموضع قوله فيفيد لذة تخييلية اه الاولى تركه لايهامه كون تلطف الكلام من قبيل الترغيب لا تزاحم في الدواع قوله واذا قصد مطابقة تمام المراد يعدل عن الحقيقة الى المجاز قد تقرر ان مطابقة تمام المراد قد تحصل بالكناية وقد تحصل في شرح خلاصة المفتاح انها قد تحصل بالتشبيه وانه من باب الحقيقة فلا يتعين العدول الى المجاز عند قصد مطابقة تمام المراد ولعل مثل هذا هو وجه زيادة البيان والله المستعان وعليه التكلان طرسوسي

ما الحيوة لبعض المشايخ وبات لترغيب السامع او التنفير كاستعادة التسمم لبعض

المطعومات لتنفير السامع او زيادة البيان فان قولك رأيت اسدا ابلغ

في الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا لان ذكر الملزوم بينة على وجود

اللازم وفي المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى

بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة او تلطف الكلام كاستعارة بحر من

المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق

الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم او مطابقة تمام المراد كالخاصية والمزية

التي تفاد بالكلام وتمام المراد كيفية افادته بتركيب تختلف الدلالة عليه في مراتب

الوضوح والخفاء فانه لا يمكن بالدلالة الوضعية والالفاظ الحقيقية

لتساويها عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالة العقلية

والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح فاذا قصد مطابقة

تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارة المختلفة في الوضوح يعدل عن الحقيقة الى المجاز

ليتيسر ذلك تذنيب قد جرت العادة بالبحث عن بعض الحروف والظروف

عقيب بحث الحقيقة والمجاز لدلالتها على معان بعضها حقيقة وبعضها مجاز

يتوسط من المسائل الفقهية عليها وكثيرا ما يسمى الجميع الحروف تغليبا او تشبيها

للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاوجه لما في الثاني من

الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للحروف على مطلق الكلمة من حروف المعاني

مطلب حرف العاطفة

الحروف العاطفة سميت بها لان وضعها لمعان يتميز بها عن حروف المباني التي

بنيت الكلمة عليها او ركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام

قوله بعضها حقيقة الظاهر ان هذا الجملة صفة معان والضمير المجرور فيحتاج الى توجيه اذ الحقيقة هو اللفظ لا المعنى فاما ان يراد بعضها مدلول حقيقة واما ان يراد بعضها حقيقة ولو جعلت حالا في الضمير الراجع الى بعض الحروف والظروف في دلالتها لكونه فاعلا في المعنى لزم الفصل بين الموصوف والصفة بالاجنبي وذلك نوعيد لفظي يجب الاحتراز عنه وكذا الكلام في قوله وبعضها مجاز قوله في البناء فيه ان في بعض الظروف المبحوث عنها ههنا الا في كلها قوله او النداء

قوله لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز فيه نظر اما اولا فلانه ينبغي كونه الثاني وجها واما الثاني فلان عدم الاستقلال يعتبر في الاستعمال في الدلالة كالحروف فرق بين الاول والثاني فما اعتبرت في الاول نحن اعتبرناه في الثاني فلان في الاول ايضا جمعا بين الحقيقة والمجاز فلا طرسوسي

قوله واطلاق عطف على تغليبا او تشبيها فهو وجه آخر مجازي لانه من اطلاق الخاص على العام قوله فالواو لمطلق الجمع وقوله بعضهم للجمع المطلق غير سديد لتقييد الجمع بقيد الاطلاق وانما هي للجمع لا بقيد كذا في مغني اللبيب وصحة العبارتين في تفسير الفاتحة يان يراد بالاطلاق عدم التقييد لا التقييد بالعدم فيكون الجمع المطلق بمعنى مطلق الجمع قوله وتشريكهما في الثبوت اه الواو العاطفة اذا عطف بها جملة مستقلة على الجملة او قصة على قصة دلت على اجتماعهما في الثبوت بحسب نفس الامر لا يقال دلت الجملتان او القصتان على تحقق مضمونهما في الواقع فيفهم اجتماعهما واشتراكهما فيه قطعا بلا حاجة الى الواو والدلالة عليه لانا نقول ما ذكرته انما هو بالدلالة العقلية وقد لا يكون يكتفى بها في تأدية المعاني بالالفاظ كما في قولك اكل زيد الطعام فربما لا يكون معصودة فاذا

اتى بالواو تعين النص على بيان الاجتماع ويقوى الدلالة العقلية بالوضعية ويندفع ايضا توهم الاضراب فيما يحتمله وكان قيل اجتمع مضمون هذه ومضمون تلك في الواقع ومنهم من جعل دفع توهم الاضراب هو الحق الاصلي في العطف في هذا الباب وايده بالنقل عن عبد القاهر واستشهد بذلك واذا قيل اكس زيدا او اطعم كان المعنى اجمع بينهما كذا حققه الشريف العلامة قدس سره واذا عطف بها مفرد على مفرد آخر محكوم عليه بحكم دلت على اجتماعهما في ذلك الحكم نحو قام زيد وعمرو واذا عطف بها مفرد على مفرد آخر محكوم به لذات دلت على اجتماعهما فيهما نحو زيد شاعر وكاتب وما مثل به الشارح من نحو قام وقعد زيد فمن قبيل الاشتراك في الثبوت لانه من عطف الجملة على الجملة لانه من باب التنازع وفاعل احد الفعلين مضمر الا ان يجري على ما نقله الاستراباذي عن الفراء من جواز ان يعمل الفعلان في التنازع فيه فيكون الاسم الواحد فاعلا للفعلين معا هذا وعلى هذا القياس اذا عطف بها في الفضلات او ما هو كالفي حكم المفردات وقد عبر الشارح عن جميع ذلك بالجمع في حكم او ذات طرسوسي

او النداء فهو من حروف المعاني والا فهي من حروف المباني فالواو لمطلق الجمع

اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام

زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد بلا مقارنة اي اجتماع المعطوف مع

المعطوف عليه في الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى الامامين ولا دلالة على

ترتيب اي تأخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي ونسب الى

ابي حنيفة رحمه الله واستدلوا على ذلك بوجوه لخيرها ههنا اثنان واشير

الى الاول بقوله للنقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه

سيبويه في خمسة عشر موضعا من كتابه واشير الى الثاني بقوله والاستقراء

موارد الاستعمال فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة

والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك

معدولا عن الاصل ولما ذهب بعضهم الى انه للمقارنة عندهما استدلالا بوقوع

الثلاثة عندهما في قوله لغير مدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق

وطالق اراد ان يدفعه فقال فوقوع الثلاثة عندهما اذا قيل لغير الموطوءة ان دخلت

فانت طالق وطالق وطالق ليس لدلالة المقارنة بل لان زمان اي زمان وقوع

الطلاق هو زمان وجود الشرط ولا تفريق في ذلك الزمان وانما التفريق في ازمنة

التعليق لا في ازمنة التطليق حتى يتعدد الطلاق بتفريق ازمنة التعليق فان

الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا كما اذا كرر الشرطية

بان يقال لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات فعند الشرط

يقع الثلث اتفاقا فكذا ههنا او قدم الاجزية بان يقال لغير الموطوءة انت طالق

قوله لغير الموطوءة انما قال كذلك ليصح يقينا محل الخلاف اذ وقوع الثلاثة في الموطوءة متفق عليه بينهم قوله اراد ان يدفعه بقوله حاصله ان المقارنة ههنا مستفادة من امر غير الواو فلا يتم الاستدلال قوله لان زمان وجود الشرط وذلك لان زمان الوقوع هو زمان الايقاع وزمان الايقاع هو زمان وجود الشرط اما الاول فلما تقرر في محله ان الاثر مع التأثير زمانا وان كان بعده ذاتا واما الثاني فلما سيحقق من ان هذا اللفظ انما يصير ايقاعا عند وجود الشرط فالتعليق يمنع الايقاع عندنا قوله لانه اذا قال ان دخلت الدار الخ متعلق به الاجزية المتوقفة دفعة الصواب ترك هذا الكلام لانه ينبغي في ازمنة التعليق والمؤاتيات كما لا يخفى قوله اراد ان يدفعه بقوله حاصله ان الترتيب ههنا مستفاد من امر غير الواو فلا يتم الاستدلال طرسوسي

قوله بخلاف التكرار والتقديم يومي الى ترجيح قول الامام على قولهما رحمهم قال الشمس الائمة السرخسي وما قاله ابو حنيفة رح اقرب الى مراعات حقيقة اللفظ ومعلوم انه عند وجود الشرط يصير كذلك حلا قا واقعا ومن ضرورة تفرق الوقوع ان لا يقع الا واحدة فانها تبين بها لا الى عدة كما لو نجز فقال انت طالق وطالق وطالق انتهى وسنح لي ان الامر في امثال هذه المقام متردد بين ان يجري الحكم بعد ملاحظة العطف وان يجري العطف بعد ملاحظة الحكم فان كان الاول وجب وقوع الثلث لانه لا تفريق في زمان التعليق كما لا تفريق في زمان التعليق وان كان الثاني فالعطف اما من قبيل عطف المفرد فان كان الاول فاما على الجملة بتقدير المبتدأ فقط فيكون منجزا تعليقا او بتقدير المبتدأ مع تقدير الشرط فيكون كتكرير التعليق واما على جملة الجزاء فيكون كالتكرير ايضا اذ المفرد في قوة الجملة ان العطف بعد ملاحظة الحكم الاول وان كان الثاني فاما على جملة وهو بعيد او على طالق الاول وذلك ليس بصحيح من حيث المعنى لان المحكوم عليه في الجملة الشرطية هو جملة الشرط والمحكوم به جملة الجزاء كما سيحققه في بابه فالعطف على طالق الاول كالعطف على بعض الكلمة كما لا يخفى

طالق وطالق ان دخلت الدار حيث يقع الثلث اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزية المتوقفة دفعة ولما ذهب بعضهم الى انه للترتيب عند ابي حنيفة رحمه الله استدلالا بوقوع الواحدة عنده في الصورة المذكورة اراد ان يدفعه بقوله ايضا فقال وقوع الواحدة عنده في الصورة المذكورة ليس لدلالته على الترتيب بل لان الوقوع اى وقوع الاجزية انما هو على التعاقب كالتعليق دون الاجتماع كالتعليق فانه ايضا على التعاقب وذلك لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة [مستغنية عما بعدها فينحصر بها التعليق بالشرط] و قوله طالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وقوعه وفي المنجز تبين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة المحل فكذا المعلق اذا وقع بخلاف صورة التكرار التي اوردها مقيسا عليها فان كل واحد من الاجزية يتعلق بالشرط بلا واسطة الآخر في هذه الصورة واما في محل [النزاع] فيتعلق الثاني بواسطة الاول والثالث بواسطة الثاني كما عرفت فافترقا وبخلاف صورة التقديم ايضا فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم تعاقب في الوقوع وهي اى الواو اذا دخلت بين الشيئين فاما ان يتعلق المعطوف عليه بشيء مثل ان يقع خبر المبتدأ او اجزاء لشرط او صفة لموصوف ونحو ذلك تفيد الواو الجمع بينهما في ذلك التعليق فقوله ان دخلت هذه الدار فانت طالق وطالق بعد قوله حلفت [كلما]

بطلاقك

قوله وهي بعيد الجمع في التعليق والحصر تفصيل لبعض ما اجمله في صدر البحث ان الواو لمطلق الجمع كما اشرنا اليه قوله اذ لولاها لاحتمل الرجوع والاضراب يوهم انه يدفع هذا الاحتمال هو الحق الاصلي من العطف بالواو وفي هذا الباب وقد عرفت انه ليس كذلك وان اريد بالنفي عن عبد القاهر قوله ولا يدل عليها الواو اصلا يعني لا في الاخبار ولا في الانشاء قوله مثل اذا قيل وكذا اذا قيل هذه طالق وهذه طالق ثلثا انما تطلق الاولى واحدة حين لا قرينة على اعتبار الثلث فيها ولم يحكم بوقوع الثلث فيها بمجرد العطف بالواو قوله لانه لو قصد الثلث اه يعني فلا قرينة على اعتبار الثلث في الثاني فلا تطلق الا واحدة وعلى هذا فقس الاشباه والنظائر قوله من محتملاته فيه ما يومي الى الترجيح استعمال المطلق في المقيد فيلزم ان يكون مجازا مرسلا لا استعارة والكلام فيها الا ان يكون الاستعارة مجازا في النحو قوله لان الجملة الاولى فعلية طلبية والثانية فعلية اسمية خبرية لا دخل لكونها فعلية واسمية في تحقيق كمال الانقطاع بينهما وانما هو بالطلبية والخبرية كما تقرر

بطلاقك فانت طالق بيمين واحدة ولذا يقع طلقة واحدة اتفاقا لا كتكرار الشرط ليكون حلفين فيقع ثنتان بمقتضى كلما وكذا انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه يقع به واحدة وان دخلتهما او لم يتعلق المعطوف عليه بشيء فيفيد الواو الجمع بين ذينك الشيئين في الحصول اى في حصول مضمونهما في الواقع فقط بلا اعتبار خصوصية الاول في الثاني او العكس وانما افادة ذلك اذ لولاها لاحتمل الرجوع والاضراب عن الاول نحو ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق حيث يقع ثنتان اذا دخلتها واما الزيادة على ذلك من اعتبار الواو اصلا مثلا اذا قيل هذه طالق ثلثا وهذه طالق انما تطلق الثانية واحدة لانه لو قصد الثلث لم يذكر طالق الثاني وعلى هذا فقس ويستعار الواو للحال لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذي بين الحال وذيها من محتملاته فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج كاد الي الفا وانت حر فلا يعتق قبل الالف لان الواو للحال اذ لا وجه للعطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط فيتعلق الحرية بالاداء كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق يتعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول فصار كانه قال اذا دخلت اديت الي الفا فانت حر فان قيل ما ذكر عكس ما يقتضيه ذلك الكلام فان الواو لما دخلت في انت حر اقتضت ان يكون الحرية شرطا للاداء فيكون سابقة عليه لوجوب تقدم الشرط على المشروط فلا يكون معلقا بل يقع الحرية في الحال قلنا اولا انه من باب القلب

[بعض قيود الاول في الثاني او العكس في الفرض ولا يدل عليها الواو]

قوله حمل على القلب الذي هو شعبة من البلاغة ليس كل قلب شعبة من البلاغة الا عند السكاكي قوله وثانيا قال في التقرير فيه نظر لعدم اطراده ومقصود المتكلم ليس ثبت لانه مراديم هذا وقد يقال في اصل الاستدلال ان الواو للحال والحال قيد للفاعل فتدل على المقارنة لا على التقدم كما في قولك ائتني وانت راكب للقطع بانه لا دلالة على كونه راكبا قبل الاتيان بل انما يدل على كونه راكبا حالة الاتيان وهو ظاهر لا يخفى قوله والفاء للتعقيب وهو اما في الثبوت نحو قام زيد فقعد عمرو واما في الحكم نحو قام زيد فعمرو واما في الذات نحو زيد قائم فذاهب على قياس ما عرفت في الواو قوله كما في الجواب في جواب الشرط بالفاء وبه يظهر بطلان ما توهم صاحب التلويح ومن تابعه او وافقه انه لا دلالة للفاء الجزائية على التعقيب قوله عقيب الاول بلا مهلة فلا يحنث الا بتعقيب دخول الثاني على الاول قوله بطريق الاقتضاء فكانه قال قبلت البيع فاعتقت العبد قوله يعني حالا ولم يتقيد بالاداء

طرسوسي

مطلب الفاء

الغلب والتقدير كن حرا وانت طالق مؤد الى الفاء وانما حمل عليه لامتناع تعلق الاداء بما دخل فيه الواو ولان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس في وسع المتكلم تنجيز الاداء فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح العمل بظاهره ولم يكن العمل بالعطف ايضا حمل على القلب الذي هو شعبة من البلاغة وثانيا ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه فمعنى الكلام ادّ الي الفا فانت حر لتكون الحرية متعلقة بالاداء ضرورة فالفاء للتعقيب اي لافادة كون ما بعده بعد ما قبله بغير مهلة قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء للاتباع والعطف فرع على ذلك الا ترى انه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع متجردا عن العطف كما في جواب الشرط ففي قوله هي كذا ان دخلت هذه الدار فهذه الدار لا يحنث بتركه دخول احديهما ولا تقديم دخول الثانية على دخول الاول وتاخيرها اي الثانية عن الاول بمهلة لان الشرط انما هو دخول الثانية عقيب الاولى بلا مهلة وتدخل حكم العلة يعني ان الاصل ان تدخل الفاء حكم العلة لترتبه عليها نحو جاء الشتاء فتاهب فقوله فهو حر في جواب من قال بعت منك هذا العبد قبول للبيع واعتاق للعبد لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهي للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء بخلاف قوله هو حر او وهو حر حيث لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فبقي محتملا لرد الايجاب بان جعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب ولقبول البيع بان جعل انشاء للحرية في الحال فلا يثبت القبول بالشك ويسمى هذا الفاء التفريع والسببية وقد تدخل الفاء العلل اذا دامت تلك العلل فانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم كما يقال لمن هو في قيد ظالم ابشر فقد اتاك الغوث فان الغوث بعد ابتداء الابشار باق ويسمى هذا فاء التعليل لانها بمعنى لام لا مه

حنفي قوله

قوله لكن لانك حر والحرية مما يدوم فهو في معنى المتراخي فصح دخول الفاء قوله بلا ضرورة ولا ضرورة ههنا اذ يصح الكلام بما يذكره المحشي من التقدير قوله وفيه بحث اجيب بان حقيقة الفاء العطف وفي الاضمار لا يبقى العطف وهو ظ وفيه نظر لما عرفت من ان حقيقة الفاء الاتباع والعطف فرع عليه قوله لم يعهد مع الماضي وانما عهد مع المضارع لا تقول ان تعطي اكرمتك وانما تقول ائتني اكرمك بالجزم قوله وهي ابعد من الماضي مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي قريب منه لاشتراكهما في الكون فعلا ودلالتهما على الزمان قوله اولى لحسن ام بعض الماضي بمعنى المستقبل الا اذا كانت ملفوظة لم تجعل الاسمية بمعناه بطريق الاولى وفيه نظر لما في المفتاح ان تقدير الشرط لقرائن الاحوال غير ممتنع حتى ان صاحبه الامام السكاكي مثل له بقوله تعالى فالله هو الولي وجعله بان التقدير ان ارادوا وليا بحق فالله هو الولي بالحق لولي سواه فان قلت ذلك تصرف وتحقق ولا ضرورة ههنا قلت في يعود الكلام الى ما ذكره اولا ولا يخفى ما فيه وجه اخر كما لا يخفى

طرسوسي

والجواب ففي قوله اد الي الفا فانت حر يعني حالا لان معناه اد الي الفا لانك حر وانما لم يحمل على تعليق الحرية بالاداء كما هو حقيقة الفاء بتقدير ان اديت الي الفا فانت حر لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة فان قيل دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل قلنا فيما ذهبنا عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار وفيه بحث لان الاضمار وان كان خلاف الاصل الا ان فيه عملا بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون اولى فالصواب ان يقال تقدير الشرط الناقل الى المستقبل عند اللفظة لم يعهد مع الماضي نحو ان جئتني اكرمتك فعدم تقدير الشرط مع الاسمية التي هي ابعد من الماضي اولى وتستعار الفاء للواو في قوله لفلان علي درهم فدرهم حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا يمكن رعايته بين العينين حقيقة بل بين الفعلين والدراهم في الذمة في حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فيجعل الفاء مجازا عن الواو لمشاركتهما في نفس العطف ويجوز ان يصرف الترتيب الى الوجوب لا الواجب ويبقى الفاء على حقيقتها وثم للتراخي وهو ان يكون بين المعطوفين مهلة لكن ذلك التراخي عند ابي حنيفة رحمه الله في التكلم ويلزمه التراخي في الحكم بمنزلة ما لو سكت ثم استانف قوله بكمال التراخي اذ لو كان التراخي في الحكم دون التكلم لكان التراخي موجودا من وجه دون وجه ولانها دخلت في اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي فيه ايضا وعندهما في الحكم لا التكلم لانه متصل في التكلم حقيقة فكيف يجعل منفصلا لا يصح مع الانفصال فينبغي ان يكون الانفصال لفظا مراعاة لحق اللفظ قلنا ليس المراد انه لتراخي اللفظ بل لتراخي الحكم الحاصل عند تراخي اللفظ وصحة العطف تعتمد على

قوله اذ لو كان اه بيان لكون كمال التراخي هو ما يكون في الحكم والتكلم جميعا قوله ولانها دخلت اه عطف على قوله بكمال التراخي بعلية قوله قلنا جواب عن قولهما لانه متصل في التكلم اه ليس المراد لتراخي اللفظ اي كون التكلم قوله بالمعطوف به التكلم بالمعطوف بزمان فانه سقط بل المراد انه لتراخي الحكم اي للاثر على ما عرفت الحاصل صفة لتراخي عنه تراخي اللفظ يعني ان الحكم كما يتراخى بتخلل السكوت يتراخى بتخلل ثم وصحة العطف اه جواب عن قولهما والعطف لا يصح اه

طرسوسي

مطلب استعارة

[illegible]

قوله حتى تم الثانى بما تم به الاول نحو قام زيد ثم عمرو فان الثانى تم بقام الذى تم به الاول قوله والمشروط فى العطف الذى جعل شرطا لصحته بمنزلة الانفصال الانفصال الصورى اى تخلل السكوت بينهما حتى لا يتعلق ما الثانى اى المعطوف بما اى بالشرط الذى يتعلق به الاول اى المعطوف عليه وتلخيص الفرق ان صحة العطف مبنية على الاتصال الصورة فيصح اعتبار ما تم به الاول فى الثانى واما التعليق بالشرط فهو مبنى على الاتصال صورة ومعنى فلم يعتبر ما تعلق به الاول فى الثانى قوله لانه كالمنفصل عنه صورة فلم يوجد شرط التعليق وهو الاتصال صورة ومعنى فصار كما اذا وجد السكوت حقيقة قوله غير موطوة يعنى وقد بانت بالاول لا الى عدة وشرط صحة التعليق الملك او الاضافة اليه ولم يوجد قوله فسكت ثم قال انت طالق لم يقل وانت طالق كما فى التوضيح لان ثم عطف وسكوت فلمعنى العطف قدر المبتدا ولمعنى السكوت لم يتعلق بالشرط خوا ابن الحاجة الى تقدير الواو فتدبر قوله ثم متعلق

طرسوسى

الانفصال صورة ولا نزاع فى اعتبار معنى ثم الثانى بما تم به الاول وانما النزاع فى جعل الاتصال الصورى المشروط فى العطف بمنزلة الانفصال الصورى حتى لا يتعلق الثانى بما يتعلق به الاول فاذا قال الزوج لغير الموطوءة انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار نزل الاول لعدم تعلقه بالشرط الآتى لانه كالمنفصل عنه صورة ولغى الباقى اى وقع لعدم المحل لان المرأة غير موطوءة ولو قدم الشرط تعلق الاول وفائدته انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق ونزل الثانى فى الحال لعدم تعلقه بالشرط اى لا عدة فيها بالطلاق كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق فسكت ثم قال انت طالق ولغى الثالث لعدم المحل فان قيل ينبغى ان يلغو الثانى ايضا لان التراخى لما اعتبر فى اللفظ صار كانه سكت ثم قال طالق فيكون خبرا بلا مبتداء فيلغوا ضرورة قلنا انما لم يلغ لما عرفت ان صحة العطف مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا فيعتبر فى الثانى ما تم به الاول وفى حق الموطوءة ان اخر الشرط نزل الاول والثانى فى الحال لعدم تعلقهما بالشرط فكانه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت موطوءة كانت محلا فيقع طلقتان وتعلق الثالث لقربه بالشرط وان قدم الشرط تعلق الاول لاتصاله ونزل الباقى اى الثانى والثالث لوجود المحل وقالا الجمل المذكورة يتعلق جميعا بالشرط وينزلن بالترتيب عند وجود الشرط فى الصورة كلها لان ثم للعطف بالتراخى فى الحكم فلوجود العطف يتعلق الكل بالشرط ولوجود التراخى حكما يقع مرتبا فاذا قال كانت عند وجود الشرط موطوءة يقع الثلث والا فتقع واحدة ويلغو الباقى لعدم المحل ويستعار ثم للواو بجامع كونهما للعطف كقوله عليه السلام من

قوله من حلف على يمين اراد باليمين المقسم عليه بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء اذ اليمين اسم لمجموع القسم والمقسم عليه قوله وهذه الرواية هى المشهورة قال فى الفتح القدير لفظ الحديث هكذا لا يعرف اصلا هذا ولا يعارضها يعنى من حلف على يمين ولم راى غيرها خيرا منها فليات بالذى هو خير ثم ليكفر يمينه لانها غير مشهورة اقول وانا اذكر لك الروايات الواردة فى هذا الباب فمنها الرواية الاولى يعنى من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليأت بالذى هو خير رواية البخارى ومسلم والترمذى والنسائى عن عبد الرحمن ابن سمرة اذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فأت الذى هو خير وكفر عن يمينك ورواية ابى داود فكفر عن يمينك ثم ائت الذى هو خير ورواية النسائى ايضا اذا حلف احدكم على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ولينظر الذى هو خير فليأته ومنها رواية مسلم عن ابى هريرة من حلف على يمين وليفعل زاد فى رواية الذى هو خير ومنها رواية النسائى عن ابى الاحوص عن ابيه فامرنى ان آتى الذى هو خير واكفر عن يمينى ومنها رواية ابى داود عن ابى موسى ان رسول الله عليه السلام قال انى والله ان شاء الله لا احلف على يمين فأرى خيرا منها الا كفرت عن يمينى واتيت الذى هو خير او قال الا اتيت الذى هو خير وكفرت عن يمينى ورواية البخارى ومسلم والنسائى انى والله لا احلف على يمين فأرى غيرها خيرا منها الا كفرت عن يمينى واتيت الذى هو خير وفى رواياتهم وانى والله ان شاء الله لا احلف على يمين ثم ارى غيرها خيرا منها الا كفرت يمينى واتيت الذى هو خير وفى رواية او اتيت الذى هو خير وكفرت عن يمينى ومنها رواية المستدرك عن عائشة كان ابو بكر اذا حلف لا يحنث حتى انزل الله تعالى كفارة اليمين فقال لا احلف الى ان قال الا كفرت عن يمينى ثم اتيت الذى هو خير وهذا فى صحيح البخارى عن عائشة ان ابا بكر الى آخر ما فى المستدرك قال فى فتح القدير فى صحيح مسلم من حديث عدى بن حاتم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذى هو خير وليكفر عن يمينه ومنها رواية الامام احمد عن عبد الله بن عمرو بهذا اللفظ بعينه هذا فانظر فى هذه الروايات هل تجد فيها الروايتين اللتين اوردهما المص فى المتن والشرح وحكم بشهرة احدهما ودون الآخر لا اظنك فى مرية من عدم وجدانهما بلفظهما واما معناهما فقد جاء عطف الحنث بثم على التكفير فى رواية المستدرك عن عائشة وفى رواية ابى داود عن عبد الرحمن بن سمرة رضى الله عنه ولم يجئ فى رواية ما عطف التكفير بثم على الحنث كما لا يخفى ولعله تنبه لما اشرنا اليه فاحال العهدة على القاضى الامام فقال كذا فى الاسرار والله تعالى اعلم بما فى الضماير والاسرار

طرسوسى

من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذى هو خير وانما حملناه عليه عملا بالرواية الاخرى فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه فان ثم فى هذه الرواية على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا وهذه الرواية هى المشهورة ولا يعارضها الرواية الاولى لانها غير مشهورة كذا فى الاسرار ولو صحت اى رواية او لو كان ثم بمعنى الواو مجازا لانا لو عملنا بحقيقته لا يمكن العمل بحقيقة الامر لان التكفير قبل الحنث ليس لواجب بالاجماع فتعين المجاز فى ثم دون الامر تحقيقا لما هو المقصود وهو الامر اذ الكلام سيق له وبل للاضراب عما قبله اى جعله فى حكم المسكوت عنه بلا تعرض لنفيه واثباته بالتكفير واذا انضم اليه لفظ لا صار نصا فى نفيه نحو جاءنى زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك فى قوله واثبات ما بعده على سبيل التدارك ان الكلام الاول غلط بل ان التكلم به ما كان ينبغى ان يقع وقيل هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثانى تدارك لما وقع اولا من الغلط فلا يقع فى كلام الله تعالى الا حكاية او بتأويل ثم الاضراب انما يصح اذا احتمل الصدر الرد والرجوع وهو فى الاخبار دون الانشاء لا لان التدارك للكذب ولا كذب فى الانشاء كما ظن صاحب التنقيح فانه لتدارك الغلط وهو اعم من الكذب بل لان الانشاء ايجاد معنى بلفظ يقارنه فى الوجود كما يتلفظ يوجد فلا يمكن اعدامه حين هو موجود ففى قوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق الموطوءة ثلثا لانه لم يمكن ابطال الاول لكونه انشاء وقد وقع الاخيران لبقاء المحل بخلاف قوله على درهم بل درهمان فانه يلزمه درهمان استحسانا لان المراد بمثل هذا الكلام عادة التدارك بنفى انفراده اى قبله اولا لا بنفى اصله كيف واصله داخل فى الثانى فلو صح التدارك بنفى اصله لاجتمع

قوله فكما يتلفظ يوجد هذا الكاف للمفاجاة ويسمى كاف القران ومن ذلك لقيت زيدا كما خرجت وله نظير قوله لانه لا يمكن ابطال الاول للاول الاولى ان يقول ويمكن الاضراب عن الاول كما لا يخفى

طرسوسى

قوله ... ان الاضراب ... [illegible]

طرسوسى

قوله كما يقال ستي ستون بل سبعون يراد به زيادة العشرة فقط فكانه قال ستي ستون وليس معه غيره ثم تدارك ذلك الا انه قصد فقال بل معه عشرة اخرى غاية انه ذكر الاصل والزيادة معا قوله اى التدارك وهو رفع التوهم اه هذا تقسيم التغير والتعريف تنبيه على اتحاد المستدرك والتدارك وقد يفرق بان المستدرك باعتبار السامع والتدارك باعتبار غلط المتكلم وان التدارك ياتي بعد الاثبات والنفي والمستدرك بعد النفي فقط قوله بعد النفي اذا دخلت المفرد فعدم مجيء زيد في المثال المذكور ابقا باق على حاله لم يكن بحكمه غلطا منك وانما جئت بلكن دفعا لتوهم المخاطب ان عمروا ايضا لم يجئ لمكان المناسبة بينهما بوجه من الوجوه فهي نقيضة لا لانها للاثبات للثاني بعد النفي عن الاول ولا للنفي عن الثاني بعد الاثبات للاول واجاز الكوفيون مجيء لكن العاطفة للمفرد بعد الموجب ايضا نحو جاءني زيد لكن عمرا حلا على بل كما نقل المصرح بادنى ثم زيفه قوله وهو لا يحتمل النفي لانه ذات والنفي لا يرد الا على النسبة قوله فان الكلام الذي اشير اليه بكلمة لا وهو ليس لي عليك الف قرض طرسوى

النفي والاثبات في شيء واحد فكانه قال له على درهم ليس معه غيره ثم تدارك فقال بل معه درهم اخرى كما يقال ستي ستون بل سبعون ولكن للاستدراك اى التدارك وهو دفع توهم الناشئ عن الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا لمخالطة بينهما بعد النفي ان دخلت المفرد فانها لما وضعت للاستدراك وجب مغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد وهو لا يحتمل النفي يجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة ويجب اختلاف طرفيها نفيا واثباتا لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ او معنى نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر ان دخلت الجملة لاحتمال كل من الجملتين النفي والاثبات فيحصل معنى الاستدراك ثم ان كونه للاستدراك ليس على الاطلاق بل بشرط اتساق الكلام اى انتظامه بان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها وذلك بطريقين الاول ان يتحقق بين اجزاء الكلام ارتباط معنوي ليحصل العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما كلك اى كقولك على الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب فان الكلام لما اتسق صح الوصل بلكن وحمل على الخطاء في السبب لا الواجب فنفي القرض واثبت الغصب ولولاه اى فلولا الاتساق بان يفوت احد الامرين المذكورين ولا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستانفا لا تعلق له لما قبله كقول المولى لامة تزوجت بغير اذنه اى المولى لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او مائتين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا اصل النكاح هذا هو الموافق لرواية الجوامع في كتب الاصول وزعم صاحب

قوله تزوجت بغير اذنه يعني بمائة قوله لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين يعني فان هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتداء لانه نفي اجازة النكاح ادفان قيل فهلا يكتفي بالتغاير من حيث المال تبع فالم يذكر لا بعبر (الكشف) طرسوى

وزعم صاحب الكشف اذا قيل لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين كان كلاما غير متسق لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه وحين اعترض عليه بعض الافاضل بان النفي في الكلام المقيد يرجع الى القيد والا يلزم العبث في ذكر القيد اجاب بالمنع بل هو راجع الى الذات المقيد دون مجرد القيد وانما يلزم العبث لو لم يفد الاحتراز عن مقيد آخر اقول فيه بحث اما اولا فلان كون النفي راجعا الى القيد في مثل هذا الموضع مما يشهد به نقل ائمة العربية حتى صرح الشيخ عبد القاهر في مواضع من دلائل الاعجاز برجوع النفي الى القيد وتوجهه باعتبار القيد بمعنى انه لا يدل على نفي اصله على الاطلاق ولا يدعي احد رجوعه الى مجرد القيد بل دلالته على ثبوت الاصل مقيدا بقيد آخر واما ثانيا فلانه اذا افاد الاحتراز عن مقيد آخر لم يكن الفعل المنفي عين المثبت فيما نحن فيه وقد قال لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه فالاولى في الاعتراض ان يقال ابتداء لا نم ان قوله لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين يفيد نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير متسق بل يفيد نفي مقيد واثبات مقيد آخر واو للاحد ما فوقه اى ما فوق الاحد بمعنى الواحد وهو شيئان فصاعدا اختير هذه العبارة للاختصار فيوجب الشك في الاخبار لا بمعنى انه موضوع له لان وضع الكلام للافهام فلا يناسبه الشك والابهام بل بمعنى انه اكثر ما يحصل من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجيء احد الشخصين يكون غالبا لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائي احدهما ولا يعلمه بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون بمجرد ابهام واظهار

قوله اختير هذه العبارة للاختصار الآن فيه رجعا للضمير من حيز المضاف اليه الى المضاف ولعل المستخدم هو امر فافهم قوله والابهام الاولى ترك قوله من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار اداه بالكلام التكلم وبالاخبار الاول الجملة الخبرية فان محل التكلم وبالاخبار الثاني المعنى المصدري

قوله في مثل هذا الموضع بعضه فيما دل القرينة على رجوعه الى القيد كقصده تكثير المنفي منها قوله حتى صرح به هذا الاطلاق عند وروده بما اشتمل من المنفي لا يغيركم حسب الارنب ابعد الرباو كما ترى الغيب با يتحجر فكانه مراده على الاطلاق على اتبداء صدر الكلام بالقاد انه لا يهتدى بمناره قوله والمنتاب الثلثة ثم الاعتراض ان يقال بوجهين بوجهيه الاخر سيع بل باوجه قوله فالاولى ما ذكره من البحث المذكور عن الاعتراض بالتقرير السابق ووجه الاولوية ان الجواب فيه ما توجيه يؤيد الاعتراض وان دفع جواب لفظي لا معنوي طرسوى

الى وم العبث مطلقا فلا وجه لمنعه واما ثانيا فلان معنى رجوع النفي الى القيد رجوعه الى المقيد باعتبار القيد

قوله على تقدير تمامه اشارة الى امكان منعه مستندا بالكنايات نحو كم وكذا كناية عن العدد قوله والآن فالشك ايضا معناه جميع ما ذكره في الشك جار في التشكيك بلا تفاوت فاعرف قوله وهذا معنى اه يريد انه فيه جمع بين الحقيقة والمجاز وسيحقق المقام في بحث الاقتضاء وسنتكلم عليه هناك ان شاء الله تعالى قوله فالجهة الاخبارية لا يعتق والجهة الانشائية يوجب تخيير الى ان قول المصنف لا يعتق ويوجب نشر للف الاجمالي في قوله لجمعه لجهتيهما قوله لرجحان احتمال نحو الخبرية ههنا مشعر بانه ما امكن العمل بالاخبار لم يحمل على الانشائية اذ لا مصير الى المجاز الا عند تعذر الحقيقة. طرسوسي

نصفة مثل انا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم
اي انصاف

لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب بعضهم

الى انه للشك والظاهر انه لا نزاع فيه لانهم لم يريدوا الا تبادر الذهن اليه عند

الاطلاق وما ذكره من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل

على ان او لم يوضع للتشكيك والآن فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر

المتكلم المخاطب بانه شاك او التشكيك لانه لاثبات الحكم ابتداء ولهذا
في الحكم في تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك صح

يوجب او التخيير في الانشاء وقد يفيد الاباحة والتسوية وغير ذلك

مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية

فانه بمعنى الامر اي ليكفر باحد هذه الامور وسيجيء الفرق بينه وبين الاباحة

ففي قوله هذا حر او هذا الجمعة اي جمع هذا القول علة لقوله لا يعتق و

يوجب قد تمت عليها جهتيهما اي جهتي الاخبار والانشاء فانه اخبار

لغة وهو ظاهر وانشاء شرعا وعرفا لانه لم يتحقق الحرية بغير هذا اللفظ

فلو كان خبرا محضا لكان كذبا فوجب ان يجعل الحرية ثابتة قبل هذا الكلام

بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا و

وعرفا واخبارا حقيقة ولغة فالجهة الاخبارية لا يعتق العبد في الاشارة

اليه والى الحر لرجحان احتمال الخبرية ههنا والجهة الانشائية يوجب ولاية

تعيين يعبر عنها بالتخيير فانه مخصوص بالانشاء كما سبق يجمع ذلك التعيين

ايضا وهو ان يقول اردت هذا الجهتين المذكورتين فشرط لجهة الانشائية

صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق

قوله يوجب ولاية تعيين يعني عند الاشارة الى العبدين ثم المذهب عند الشيخين ان الايجاب المبهم يتعلق بذمته فيقال له ارفع وعند محمد باحد المحلين فيقال له بين فالتعبير بالتعيين ينتظم كلا المذهبين الا انه تفسيره بقوله اردت هذا انما يلائم مذهب محمد فليتأمل قوله للاتصاف بالحكم اي عليه او به نحو زيد قائم او عمرو ونحو زيد قائم او قاعد ولا يجوز ان يراد بالحكم المحكوم به خاصة لانه يلزم اختصاص او بالمحكوم عليه وذلك باطل قوله لا يثبت به العتق يعني وان نواه في عبده لكن نقل بعضهم عن المبسوط انه نواه عتق قوله للاتصاف بالحرية معناه للاتصاف بالحكم عليه بالحرية كما عرفت. طرسوسي

والجهة الاخبارية صح الجبر عليه اي على ذلك البيان فانه لا جبر في الانشاء بخلاف الاخبارات

كما اذا اقر بالمجهول فانه يجبر على البيان وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه واخبار

من وجه ولذا اي ولكون او لاحد الامرين فصاعدا الصالح كل منها للاتصاف بالحكم

على السوية اذ من ههنا نشأ الشك في الخبر والتخيير في الانشاء ابطلا اي ابو يوسف ومحمد

رحمة الله تعالى قول المولى هذا حر او هذا العبده ودابته وجعلاه لغوا لا يثبت به

العتق لعدم صلاحية الدابة للاتصاف بالحرية هذا هو العلة الصحيحة لا ما قال صاحب

التنقيح وغيره انه وضعه لاحدهما الذي هو اعم من كل منهما وهو غير صالح للعتق

لما يرد عليه ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم

العام اذ الاحكام تتعلق بالذات لا بالمفهومات وان صحح ابو حنيفة هذا القول

بان جعله مجازا عن المعين لان خلفية المجاز عنده في اللفظ كما سبق وهو يحتمل التعيين

حتى لزمه في العبدين ويتعين بموت احدهما او بيعه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار

فيلغوا ذكر ضميمته كالوصية لحي وميت وفي قوله لعبيده الثلاثة هذا حر او هذا وهذا عطفا

للثاني باو والثالث بالواو يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين لان سوق الكلام

لايجاب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث له فيما سيق له الكلام كاحدهما وهذا

فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل لا يعتق

احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخرين لان الثالث عطف على ما قبله

بالواو والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر او هذان كما اذا حلف

لا يكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخرين جميعا لا بالثاني وحده او الثالث

وحده والاول اولى لوجهين احدهما ان تقدير الكلام على الاول احدهما حر وهذا

قوله لما يرد عليه يمكن دفعه بان المراد بالعبد بعد الابهام والانشاء كما افصح عنه عبارة فخر الاسلام ثم المعنى انه وضعه لاحدهما الذي هو مبهم متشبث بينهما محتمل لهما وهو غير صالح للعتق لانه ... المبهم المتشبث للعتق انما هي بعد ... فخلص ان ما قال صاحب التنقيح وغيره ... ولا فرق في ... الكبير ... قوله كما اذا حلف ... فتخصيصا بمعنى ... فيه العموم ... في الاثبات ... المعطوف بعتق واما في مسئلة اليمين فالحكم ... والاول اولى وان كان ... فلا يرد المعطوف بعدم ... قوله ان تقدير الكلام ... القائل بالثاني ... زفر والفراء ... الخبر معارضا ... على الاولوية احدهما ... لا الثالث يعني لو عطف ... المعطوف بعتق قوله واعترض على الاول ... المأخوذ من صدر الكلام ... هذا حر او هذا لم لا يجوز ان يكون التقدير على الثاني هذا حر وهذا حر ... النقدير هذا حر وهذا حر. طرسوسي

قوله وعلى الثاني نقريره لانم ان الثالث ليس بمغاير وما ذكره من ان الواو للتشريك فلم لكن منافاته للتخيير غير مسلم قوله يوجبه فيه شائبة القلب قوله اجيب عن الاول حاصله ان هذا المنع لا يضرنا لثبوت المطلوب مع تنافيه وعن الثاني وهذا يصلح لو جعل جوابا عن دليل النقض واما منعه فجوابه ان المدعى ان الثالث ليس بمغاير على التقدير الاول كما اشرنا اليه وهذا المنع انما يضر ان لو كان المدعي انه ليس بمغاير على التقدير الاخير فليتدبر قوله ويفيد العموم في النفي لفظا او معنى الا لقرينة معنى هذا ان الاصل ان تعتبر في سياق النفي فيفيد عموم النفي الا انه قد تدل القرينة على اعتبار النفي في سياقها فلا تفيد عموم النفي بل

كما على ما تقرر بينهم ان او اذا استعملت في النفي فالاصل ان تعتبر نفي العموم وليس المعنى ان القرينة قد تدل على نفي العموم مع اعتبار او في سياق النفي كما زعم وذلك ظاهر لمن له ادنى وقوف فقول صاحب التلويح كما ذهب اليه صاحب الكشاف او مثال لما دلت القرينة على اعتبار النفي في سياق او فمعنى قوله ولم يحمل على عموم النفي انه لو لم يحمل على اعتبار او في سياق النفي حتى تفيد عموم النفي لان نفي الايمان او وليس معناه ثم لم يحمل على عموم النفي بل حمله على نفي العموم مع ان او معتبر في سياق النفي لان نفي الايمان اه وهذا عين ما ذكره في شرح الكشاف وهو اصح واوضح بادنى التفات فظهر اندفاع اعتراض المصدر بقوله وفيه بحث لابتنائه على حمل الكلام على غير المرام كما عرفت وظهر ايضا اندفاع توهم التنافي بين كلاميه في كتابيه لابتنائه على زعم ان ما ذكره في التلويح هو ان او في سياق النفي ونفي العموم مستفاد من القرينة وما ذكره في شرح الكشاف هو ان النفي في سياق او ونفي العموم مدلول العبارة فيه ليس الامر كذلك كما اوضحناه ونعم ما قال ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور والله منور القلوب وشارح الصدور

صح

حر وعلى الثاني هذا حر وهذان حران والمذكور في المعطوف عليه فقط حر

لا حران فتقديره في المعطوف اولى الثاني ان الثاني مغاير للاول لعدم الجزم الى

التردد فيتوقف عليه للثالث لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فيثبت

التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فكانه قال احدهما حر وهذا وعرض

على الاول بجواز تقدير مفرد لكل من الاخرين كان يقال هذا حر او هذا حر وهذا

حر وعلى الثاني بان التشريك لا ينافي التخيير كما في الكلم هذا او هذا وهذا بل يوجبه ههنا

اذ يجب جمع الاخرين في الاختيار ولا يكفي احدهما واجيب عن الاول بان الظاهر

عند تقدير الخبر لكل ان لا يجتمعا في احد شقي التخيير فانه اذا قال هذا حر او هذا حر

وهذا حر فالظاهر قصد الايقاع في الثالث في الحال لان افراد الخبر بالذكر ولو تقديرا

امارة افراده بالحكم المستقل لا تشريكه وعن الثاني بان مغايرة الثالث يتوقف على عطفه

على الثاني معينا وفيه النزاع ففيه المصادرة بخلاف الثاني فانه معطوف على الاول

ومغاير له قطعا وتقييدا والعموم اذا استعملت في سياق النفي وما بمعناه كالنهي لفظا

نحو ما جاءني زيد او عمرو اي لا هذا ولا ذلك ونحو قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا

اي لا هذا ولا ذاك فيمتثل بان لا يطيعهما اصلا لا بان يطيع واحدا منهما فقط عليه السلام

او معنى بان تقع في اليمين المثبت نحو ان فعلت هذا او هذا بمعنى لا افعل شيئا منهما

او في الاستفهام الانكاري نحو افعلت هذا او هذا بمعنى ما فعلت شيئا منهما والسر

في افادتها العموم ههنا انها لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم

لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه لا تطع

احدا منهما وهو في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو فان معناه ما جاءني

ما جاءني احد منهما بخلاف الواو فانها لنفي العموم حتى اذا قال لا افعل هذا او هذا يحنث

بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما لا بفعل احدهما لان المراد مجموع الفعلين

فلا يحنث بالبعض الا لقرينة حالية او مقالية تمنع كلمة او عن حملها على العموم وتدل

على انها لايقاع احد النفيين فح تفيد عدم الشمول قال صاحب التلويح كما ذهب اليه

صاحب الكشاف في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها

لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا انها تدل على ان عدم النفع لمن لم

يجمع بين الايمان قبل اشراط الساعة وبين كسب الخير في الايمان ولم يحمل على عموم

النفي بمعنى عدم النفع لمن لم يعمل لا الايمان قبلها ولا كسب الخير فيه لان نفي الايمان

يستلزم نفي كسب الخير في الايمان وفيه بحث لان كلام صاحب الكشاف

ليس بقطعي في ان او في الاية في سياق النفي حتى يستفاد نفي العموم من القرينة

بل يحتمل كون او دخلت على النفي فافادت ايقاع احد النفيين لا عمومه والتقدير

لم تكن آمنت او لم تكن كسبت وذلك لانه قال قوله كسبت في ايمانها خيرا عطف

على آمنت فتوهم ان ظاهره ان مراده ان كسبت عطف على آمنت عطف مفرد

على مفرد حتى ان النفي المستفاد من لم يكن في لم تكن آمنت متوجه الى كسبت

ايضا قطعا وليس كذلك بل يحتمل ان يكون مراده ان كسبت عطف على آمنت

ولم تكن المقدر معطوف على لم تكن المذكور بعطف المفردات على المفردات ويؤيده

ما ذكره في شرح الكشاف ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين على الآخر

باو ثم سلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت او عملت لا اذا عطف باو نفي امر على

امر كما تقول لم تكن آمنت او لم تكن كسبت وههنا قد تعذر الاول للزوم التكرار

فتعين الثاني تلخيصه ان العموم انما هو في نفي العطف باو ولا في عطف النفي باو فقوله
او كسبت عطف على امنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن
المحذوف على معنى لم تكن امنت او لم تكن كسبت هذا كلامه واذا تاملت فيه
حق التامل عرفت ان بينه وبين ما ذكر في التلويح تنافيا في غاية الظهور ولكن
من لم يجعل الله تعالى له نورا فما له من نور وقد بقي في كلام الفاضل بحثان الاول
ان صاحب الكشاف بعد ما قال قوله او كسبت عطف على امنت بالنظر الى الظاهر
واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف فانه تشويه لكلامه لا توجيه
لمراده واما الثاني فلان عطف ما كسبت على امنت لا ينافي كون كسبت
خبر لم تكن المحذوف حتى يكون يكون الاول بناء على الظاهر والثاني على
التحقيق لما عرفت ان كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف معطوف على امنت
فليتامل ويحكم او كعكس حكم الواو فانها لنفي الشمول لا لنفي الجمع ونفي المجموع
يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي
نحو لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة
للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالحاصل ان او اذا وقعت في سياق النفي وخلت
عن القرينة يحمل على شمول النفي والا فعلى نفي الشمول والواو بالعكس وقد يكون
او للاباحة كما تكون للتخيير على ما سبق اعلم ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة
في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة كجالس الفقهاء او
المحدثين وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا كقوله بع عبدي
هذا او ذاك والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان
الى او وقد عرفت انها لاحد الامرين فجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب

بحسب القرائن فان قيل قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة قلنا المراد
امتناع الجمع من حيث الامتثال بالامر فيؤتى بالامر الوجوب لا يكون الا باحدهما
وليس جمع الجامع من حيث الامتثال به بل بالاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يجز
كما اذا قال بع بعبدي هذا العبد او ذلك وطلق هذه الزوجة او تلك وقد يفرق
بانه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد ويجب في التخيير فان كان الاصل فيه الحظر
وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذلك يمتنع الجمع ويجب
الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب
بالامر واحد كما في خصال الكفارة جاز الجمع بالاباحة الاصلية وهذا يسمى
التخيير على سبيل الاباحة وقد يكون او كما للعطف بل بمعنى حتى او بمعنى الى الا ان
اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك بل فعل ممتد
يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او والمانع من
العطف اما لفظي او معنوي والاول كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او
يتوب عليهم على احد التاويلين اي ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء
حتى يقع توبتهم او تعذيبهم فان عطف الفعل على الاسم غير جائز وتحريم
ان يدعو عليهم بالهلاك يحتمل الامتداد فحمل على الغاية والثاني نحو لالزمنك
او تعطيني حقي فان المقصود وهو كون اللزوم لاجل الاعطاء لا يحصل مع
العطف فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية او الاستثناء لان تناول
احد المذكورين يقتضي تناهي احتمالي كل منهما او دفعه بوجود صاحبه ويحتمله
الكلام لاحتمال صدر الامتداد وشمول الاوقات فوجب اضمار ان اما الحرف

وحكمه قوله ومنه قول امرئ القيس اسرته الروم مع صاحب له فنهها حتى اذا دنا الدرب مدخل دار الحرب فذكر صاحبه وايقن انهما لاحقان بقيصر ملك الروم وانهما صايران الى الذل والهوان كسائر الاسراء بكى فسلاه امرؤ القيس قال لا تبك انا لنا اسر ناستعنسا في الامور وتحضر انما ولكن في طلب المعالي فنحن نجد في طلب الملك بالنصر القارسية بادشاهي الى نموت فاذا متنا على هذا الطلب كنا معذورين قوله فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الاية قال المهذب في شرح المعونة وكيف قد اجمعوا على ان هذا التخيير ليس للامام لاعجازه بالنقود حمة وان كان ظاهر الاية يقتضي التخيير بين الاجزية الاربعة انتهى وفيه ان دعوى الاجماع مع مخالفة مالك غير مسموعة ولو اراد بعد مالك فليس فاحسن التدبير قوله وقيل ان او بهنا بمعنى بل فيكون ههنا للانتقال من غرض وهو بيان جزاء محاربة الى غرض آخر وهو بيان جزاء محاربة اخرى بما تقرر هذا المعنى في بل الواقعة في كلام الله تعالى على ما حققه بعض المحققين وظهر من ذلك ان المقصود الاية على الجواب الاول واحد وانما الاختلاف في الطريق وهذا القدر ليس من الخلط في شيء كما زعم فتبصر طرسوسي

للبيان وليكون المستثنى مقصدا وامتدادا لامنزلة الوقت المخرج عن الاوقات المشمولة لصدور ومنه قول امرئ القيس يبكي صاحبي لما رأى الدرب دونه وايقن انا لاحقان بقيصرا فقلت له لا تبك عينك انما نحاول ملكا او نموت فنعذرا وقد يكون او بمعنى بل كقوله تعالى فهي كالحجارة او اشد قسوة اي بل اشد قيل وعليه قوله تعالى او يقتلوا او يصلبوا الاية قال مالك رحمه الله لما كان او في الاصل للتخيير ثبت التخيير في كل نوع من انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض فاجاب بعض ائمتنا بانه تعالى ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينقص بانتقاصها وجزاء سيئة سيئة مثلها فلا يليق مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء ولا العكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الاية فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة ما يقتضيه المناسبة فالقتل جزاؤه القتل والاخذ والقتل جزاؤه الصلب والاخذ جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بيان على هذا المثال واجاب بعضهم بما في المتن قال شمس الائمة بعدما ذكر الجواب الاول وقيل ان او ههنا بمعنى بل فيكون المراد بل يصلبوا اذا ارتفعت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل يقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا خوفوا الطريق فظهر من ذلك ان خلط الكلامين وجعلهما جوابا واحدا كما فعله البعض ليس كما ينبغي اعلم ان الى كلمة حتى لم تذكر ههنا كما ذكر في سائر الكتب لان الاصل فيها هي الجارة لا العاطفة كما سيجيء فالاحسن ان يذكر

قوله اي من ظروف الادوات حروف المعاني بقرينة اللام فالاظهر او حروف المعاني قوله وجه التسمية مشهورة وذلك اما لانها تجر معنى الفعل الى ما بعدها واما لان معاني الافعال معبرا بها قوله وايصاله اليه سواء كان حقيقيا نحو امسكت بزيد اذا قبضت على شيء من جسمه او ما يختص من ثوب ونحوه او مجازيا مثل مررت بزيد فان المراد ليس بملصق بزيد حقيقة وانما ملتصق بمكان يقرب منه ولهذا فسر هذا المثال بقوله اي التصق مروري بمكان يقرب بلا بسه فلله دره حيث مثل للالصاق المجازي واعاد المثال الاتصال تحقيقي ثم انه لم يذكر من معاني الباء المشهورة الا الالصاق والاستعانة وذلك اما زعما منه ان شيئا من مسائل الفقه لا يتوقف على غيرهما او ان ما ترك راجع الى ما ذكر ويؤيده انه ذكر في الاستعانة انها راجعة الى الالصاق عند بعضهم وانه هو الموافق لما في المختصر فتبصر ولا تغتر والله اعلم طرسوسي

[illegible]

يذكر في الحروف الجارة ومنها اي من الحروف حروف الجر وجه التسمية مشهورة فالباء للالصاق وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله اليه مثل مررت بزيد اي التصق مروري بمكان يلابسه زيد فلا تخرج اي اذا كانت الباء للالصاق فقول المولى لعبده لا تخرج الا باذني يوجب لكل خروج اذنا لانه استثناء مفرغ معناه لا تخرج خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه على العدم لا قوله لا تخرج الا ان آذن لك فانه لا يوجب لكل خروج اذنا اذ لا يمكن حمله على حقيقة الاستثناء لان الاذن ليس من جنس الخروج فحمل على الغاية لمناسبة بينهما فان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر فيكون معناه لا تخرج الى ان آذن لك فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن فاذا وجد مرة ارتفع المنع فان قيل المصدر قد يقع حينا لسعة الكلام تقول اتيتك خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن اجيب بان هذا التقدير يوجب ان يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن والتقدير الاول يوجب ان لا يحنث فلا يحنث بالشك واعترض عليه بان هناك وجها ثالثا يقتضي وجوب الاذن الى خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا بان آذن فيصير بمنزلة الا باذني وحذف حرف الجر مع ان وان شايع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارضة ورد بان قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان آذن لك فانه مختل لا يوفي له

قوله قد يقع حينا اقول ذكرت في ان مع الفعل ليس بثبت وفي كلام الرضي ما يدل على الجزم بعدم الوقوع فيه قوله اي وقت خفوقه على حذف المضاف عند الجمهور وعلى قيامه نفس المصدر مقام الزمان عند ابي علي طرسوسي

قوله على تقدير تسليمه اشارة الى امكان منع الاختلال فى قولنا خرجا ان اذنكت و ذلك لكفاية الانطباق على اكثر قواعدهم ولا يجب ان يوفى استعمال فى كلامهم كما فى سائر قواعدهم العلوم العربية قوله بل بقويتها والاول اقوى من كل من الاخيرين اذ ليس فيه من خلاف الاظهر الا التجوز بالاعن الغاية وفى الثانية حذف المستثنى منه والمستثنى ان حمل على مذهب الجمهور او التجوز بالمصدر عن الزمان ان حمل على مذهب ابى و فى الثالث حذف الجار والمستثنى منه والمستثنى و بهذا يظهر ان الرد الصواب كما يدفع الاعتراض عن الجواب يدفع اصل السؤال المصدر بقوله فان قيل فلا تغفل قوله وجود الثمن قد ذكر فى اوائل باب الربوا انه كلما يوجد البيع يوجد الثمن فتامل فى التوفيق بين الكلامين قوله بعت كر من الحنطة بهذا العبد سلم نقل عنه فى الحاشية يرد عليه ان الا ينحصر توجيه آخر اقوى منه وهو ان يعتبر الكلام مقلوبا كما اعتبر اشتريت مائة درهم بهذا العبد اتفاقا مع ان هذا التوجيه عمل بحقيقة الشراء وحقيقة الباء و حاصل ان لا يتعين السلم انتهى وجوابه ان التغليب امر خطابى لا عبرة به فى امثال هذه المقامات كما ان الاشارة الى ذلك الا ان يدعو اليه ضرورة قوية كما فى مسئلة الاتفاق وبيان قوله اشتريت و دخول الباء على الثمن

استعمال والجواب ان اختلاله على تقدير تسليمه انما هو من ترك بعض المقدمات

وهو الباء و ذكر بعضها وهو حرف حتى اذ قدره هكذا لا تخرج الا خروجا

ملصقا بان اذن لك لا يبقى اختلال اصلا فالصواب فى الرد ان يقال

انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان فى جانب آية وفى

آخر آيتان او فى جانب حديث و فى آخر حديثان لا يترك الاية الواحدة

ولا الحديث الواحد ولا يقال تعارضت الايتان فبقيت الاية الاخرى سالمة

عن المعارض وكذا الحال فى الحديث والاستعانة اى طلب المعونة بشئ

على شئ مثل كتبت بالقلم وقيل انها راجعة الى الالصاق بمعنى الصقت

الكتابة بالقلم فتدخل اى اذا كان الباء للاستعانة تدخل الوسائل اذ بها يستعان

على المقاصد كالاثمان فى البيوع فان المقصود الاصلى من المبايعة هو الانتفاع

بالمملوك وذلك فى المبيع والثمن وسيلة اليه لانه فى الغالب من النقود التى لا ينتفع

بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلة ولذا اشترط وجود المبيع

لصحة البيع لا وجود الثمن فاذا قيل كان الاصل ان يدخل الباء فى الاثمان فبعت

اى فقول البائع بعت هذا العبد بكر من الحنطة مثلا بيع والعبد مبيع والكر

ثمن ثبت فى الذمة حالا وقوله بعت كرا من الحنطة بهذا العبد سلم والعبد

رأس المال والكر مسلم فيه فيراعى شرائطه من التأجيل وبيان القدر والجنس

والصفة وقبض رأس المال فى المجلس ونحو ذلك مما يتوقف عليه السلم

ويجب تقديمه عليه ويراعى لوازمه المتأخرة عنه كعدم جواز الاستبدال

فى الكر قبل القبض واذا دخلت الباء المحل هذا تفريع ثان على دخولها الآلة

الوسائل لم يجب استيعابه اى استيعاب المحل بالفعل كالآلة اى كما لم يجب استيعاب

الآلة بالفعل يعنى لما كان الاصل فى الباء ان تدخل على الوسائل والآلات نحو مسحت

الحائط بيدى ولم يشترط الاستيعاب فى الآلة لكونها غير مقصودة وانما قصد بها

التوسل الى المقصود بل اشترط استيعاب المحل لكونه المقصود شبه المحل الذى من شانه

الاستيعاب اذا دخله الباء بالآلة التى من شانها عدم الاستيعاب فلا يجب

الاستيعاب فى مسح الرأس كما ذهب اليه مالك رحمه الله لان الباء دخلت

المحل فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم ولما ورد على قوله واذا دخلت المحل لم

يجب استيعابه ان الباء فى التيمم قد دخلت المحل وقد وجب استيعابه اجاب

بقوله واما وجوبه اى وجوب الاستيعاب فى التيمم ان صح انما قال ذلك لما قيل

انه لا يجب مسح منابت الشعور الخفيفة بالتراب فى الوجه كاللحية الخفيفة

ولان مسح الاكثر فى رواية الحسن كاف قياسا على مسح الخف والرأس فبالحديث

المشهور وهو قوله عليه السلام لعمار رضى الله عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه

وضربة للذراعين فان الوجه اسم للكل فلولا الاستيعاب لزم ان يقال ببعض

البعض ولانه اى التيمم خلف عن المستوعب وهو الوضوء فلما وجب استيعاب

الوجه فى الاصل وجب استيعابه فى الخلف لان الخلف لا يخالف الاصل اصلا

ولان المسح بالصعيد فى العضوين قائم مقام الوظائف الاربع وانما

نصف للتخفيف ولا شك ان كل تنصيف يقتضى بقاء الباقى على ما كان

عليه من الوصف كصلوة المسافر وعدة الاماء وحدود العبيد ونحو ذلك

وعلى للاستعانة صورة نحو ركب على الفرس او معنى نحو امر علينا ولان الواجب

قوله وللاستعمال بالوضع الشرعي اما ان يريد الوضع الشارع واما ان يريد بوضع اهل الشرع قوله دين اى اقرار بجهة بالدين قوله قلنا كونها صلة مع امكان منه اذ استعمال المبايعة بدون على كثير قوله لتوقفها عليه ظاهر في ان الشرط لا بمعنى الشرط التعليقي على خلاف ما اذن به قوله ثم لان الجزاء اللازم للشرط قوله لئلا يلزم معنى القمار هو لعب مشهور وفيه تعليق استحقاق المال بالخطر وهو المراد بمعنى القمار فلو علق المعارضة المحضة بالخطر لزم ما ذكر قوله من جانب المرأة واما من جانب الزوج فيمين كما صرح به فخر الاسلام وشمس الائمة ولهذا لم يكن له الرجوع قبل كلام المرأة ولم يقتصر على المجلس عملا بالحقيقة قد اسلف ان الشرط بمنزلة الحقيقة قوله يجب ثلث الف عندهما ويكون الطلاق بائنا ولا شيء عنده ويكون الطلاق رجعيا قوله وذلك اشارة الى انقسام اجزاء العوض على اجزاء ... طرسوسي

مستعمل على من عليه كما يقال دكه دين تستعمل على للوجوب بالوضع الشرعي
فعلي الف اى اذا كانت على للوجوب شرعا فقول المقر لفلان على الف دين
او وديعة الا اذا وصل به اى بقوله على الف قوله وديعة فيحمل على وجوب الحفظ
ترجيحا للمحتمل على الموجب بكون اللفظ محكما وهو قوله وديعة ثم لان الجزاء لازم
للشرط لزوم الواجب لمن عليه تستعمل في الشرط اى في معنى يفهم منه كون ما بعدها
شرطا لما قبلها نحو قوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اى بشرط
عدم الاشراك فان قيل لا خفاء في انها صلة للمبايعة تقال بايعناه على كذا
فكيف يكون للشرط قلنا كونها صلة للمبايعة لا ينافي شرطية مدخوله للمبايعة
لتوقفها عليه ثم لما بين العوض والمعوض من اللزوم والوجوب تستعمل في العوض
ايضا كالباء الا ان المشروط لتوقفه على الشرط يتعقبه تعقب اللازم للملزوم
بخلاف العوض فانه مقارن للمعوض ومقابل به لا يجرى بينهما تقدم وتأخر فلم يكن في
معنى اللازم مطلقا فلا جرم كان الشرط بمنزلة الحقيقة فلم يحمل على غيره عند ابي حنيفة
على معنى الباء الا اذا تعذر معنى الشرط كما في المعاوضات المحضة اى الخالية
عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح فانها لا يحتمل التعليق بالخطر
لئلا يلزم معنى القمار فيحمل على العوض بالاتفاق تصحيحا للتصرف بقدر الامكان
واما اذا لم يتعذر معنى الشرط كما في الطلاق فانه يقبل الشرط ولا يبطل به
فكذا عندهما اى يحمل على العوض فيه ايضا لان الطلاق على المال معاوضة من جانب
المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فيحمل عليها
بدلالة الحال وللشرط عنده عملا بالحقيقة ففي قول المرأة لزوجها طلقني ثلاثا

علی الف

قوله ومن لابتداء الغاية فقد تكون للتبيين او للتبعيض او غيرهما والمحققون على ان اصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة اليه وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد لاطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء والمراد بالغاية في قولهم جميعا من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا للاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء تلويح

على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الف عندهما لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء
المعوض ولا شيء عنده لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وذلك
لما عرفت ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى تثبت كل جزء منه في مقابلة
جزء من المعوض ويمتنع تقدم احدهما على الآخر كالمتضايفين وثبوت المشروط مع
الشرط بطريق المعاقبة لتوقف المشروط على الشرط بلا عكس فلو انقسم اجزاء
الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة
ومن لابتداء الغاية المراد بالغاية ههنا وفي قولهم الى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا
لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء وتستعمل للتبعيض وعليه
المحققون وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك
ورد باطلاق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية ولو قيل انها في العرف
الغالب الفقهي للتبعيض مع رعاية معنى الابتداء لم يبعد والبيان نحو لفلان
على عشرة من فضة وبمعنى الباء كما في قوله تعالى يحفظونه من امر الله اى بامره
وتستعمل صلة اى زائدة نحو ما جاءني من احد بخلاف ما جاءني من رجل لان
اللفظ به يكون نصا في الاستغراق وحتى للغاية اى للدلالة على ان ما بعدها
غاية لما قبلها سواء كان جزء منه او لا والاول نحو اكلت السمكة حتى رأسها
والثاني نحو حتى مطلع الفجر اما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل
فيما قبلها وقد يكون عاطفة يتبع ما بعدها لما قبلها في الاعراب بكل سقوط
معنى الغاية لان الاصل هي الجارة والعاطفة فرع عليها فيجب اى فاذا لم يسقط
معنى الغاية يجب كون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضل الاجزاء او اخس

قوله جزء من المعطوف عليه وقد يكون الجزء منه بالاختلاط نحو ضربني السادات حتى عبيدهم وقد يكون جزء ما دل عليه المعطوف عليه صريحا بالوضع طرسوسي

قوله مات كل اب لی حتی آدم لوقیل المناقشة في الامثلة لو رد على هذا المثال ادلكل افراد في آدم جزئی لاجزاء منه وان ادلية تعلق الموت بغير معلومة
قوله لان هذه الافعال منصوبة باضمار ان حتی في صورة العطف المحض وان العطف يظهر في المعنى ولهذا اشتوا الف في التعدي في قولهم ان لم
اتك حتى اتغدى عندك على معنى ان لم يكن مني اتيان فتغدا وثم تغد فتبصر قوله الا اذ الاسلام يزداد في الجنة ويتقوى اقول نعم ولكن
ليس بالتكلف قوله من غير دلالة او قرينة المحض لئلا يذهب الوهم منه الى معنى الواو قوله واوله صاحب الكشف بان ما
التقرير والبرهان ايضا المراد اي مراد فخر الاسلام بقرينة استعارة بمعنى الفاء انها حرف تدل على الترتيب مثل الفاء وثم ويقرب هذا التاويل
دون الواو وبعد قوله بمعنى الفاء الان يبعده
التعليل بقوله لان الغاية تجانس التعقيب فليتدبر
طرسوسی

او اخس الاجزاء فلا يكون يجوز جاء في الرجال حتى هند ويجب ايضا انقضاء
الحكم شيئا فشيئا اي انقضاء منه دفعة يا بان ينقضي من الجزء الاول الى الثاني ومنه
الى الثالث ثم وثم حتى ينتهي الى المعطوف الذي هو الافضل او الاخس لكن لا يجب
الواقع بل بالاعتبار اي بحسب اعتبار المتكلم اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم في الواقع
بالمعطوف اولا كقولك مات كل اب لي حتى آدم ثم ثم او في الوسط كما في قولك
مات الناس حتى الانبياء وقد يكون ابتدائية معها اي مع غاية معنى الغاية فيدخل
على مبتدا مذكور الخبر نحو خرجت النساء حتى هند خارجة ولهذا جاز ادخال حروف
العطف عليها كما في قولك امرء القيس سطوت بهم حتى تكل غزيهم وحتى الجياد ما
يقدن بارسان او مقدرة اي مقدر الخبر بقرينة ما قبل حتى كقولهم اكلت السمكة
حتى راسها بالرفع اي ماكول هذا اذا دخلت الاسماء واما اذا دخلت الافعال
صورة وان كانت في الحقيقة داخلة على الاسماء لان هذه الافعال منصوبة باضمار
ان فللغاية بمعنى الى غاية الاصل فالحمل عليه اولى ولكن احتمل الصدر الامتداد
والاخر الانتهاء اليه اي كونه منتهى للصدر نحو حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد
وقبول الجزية يصلح منتهى له والا اي وان لم يحتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء
مبتدا
بمعنى كي ان صلح الصدر للسببية للفعل الواقع بعد حتى فان الجزء الثاني مسببه
يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا فيصح استعارتها لها نحو اسلمت حتى
ادخل الجنة فانه بمعنى كي للغاية لانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد
وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له اذ الاسلام يزداد في الجنة
ويتقوى فكيف يتصور الانقطاع والانتهاء والا اي وان لم يصلح منتهى الصدر

ای الشرط في حتی العاطفة كون معطوفها جزءا من المعطوف عليه كما ذكر فيما سبق لزم ان يؤول هذا المثال بان معناه مات آبائی والاقارب حتی آدم لاجزاء كل اب فافهم فانه دقيق حسن جلبی

قول ی

الصدر ان يكون سببا للفعل الواقع بعد حتى فللعطف المحض من غير دلالة على الغاية
او مجازات ذهب فخر الاسلام الى انه غير موجود في كلام العرب بل اخترعه الفقهاء
استعارة لمعنى الغاية للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولا حاجة
في اثبات المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ منه اللغة فيكفي بقوله سماعا
واوله صاحب الكشف بان المراد انها حرف تدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون
موافقا لما ذكر في الزيادات انه لو قال ان لم اتك حتى اتغدى عندك فلو اتى
فتغدى عقيب الاتيان غير تراخ حصل البر والا فلا ان نوى الفور والاتصال
والا ففي الترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا
حصل البر وانما يجب لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا
في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي ان عينه مثل ان لم اتك اليوم
حتى تغدى وانما لم يجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب
اليه الامام العتابي لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة
بها الاخذ بالمجاز الانسب انسب واذا وقعت حتى في اليمين فشرط البر
في صورة كونها لافادة الغاية وجودها اي الغاية اذ لا انتهاء بدونها او
شرط البر في صورة السببية وجود ما يصلح سببا سواء كان ترتب عليه
المسبب اولا وشرط البر في صورة العطف وجود الفعلين المعطوف
والمعطوف عليه ليتحقق التشريك ولتوضيحها بفروع فلو قال عبدي حر
ان لم اضربك حتى تصيح فهي للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال
وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو ترك الضرب قبل الصياح عتق

فان التاجيل يحتمل الانتهاء الى شهر والا اى ولم يحتمل الصدر الانتهاء اليها
تعلق الى المحذوف ودل الكلام عليه ان امكن تعلقه بذلك المحذوف كبعت
الى شهر فان صدر الكلام وهو البيع لم يحتمل الانتهاء الى الغاية وقد امكن تعلق
قوله الى شهر بمحذوف ودل عليه الكلام صار بمعنى بعت مؤجلا الثمن الى شهر والا
اى وان لم يمكن تعلقه بالمحذوف تحمل الى على تاخيره اى تاخير صدر الكلام ان
احتمله اى الصدر التاخير كانت طالق الى شهر ولا بنوى التنجيز والتاخير فان نوى
احدهما فذلك والا تقع بعد مضى شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا
عن الالغاء وقال زفر يقع فى الحال لان التاجيل والتوقيت صفة بموجوده فلا بد
من الوجود فى الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله ثم ان تناولها
اى صدر الكلام الغاية تدخل اى الغاية فى المغيا سواء قامت الغاية بنفسها
اى كانت غاية بحسب الوجود قبل وجود التكلم كراس السمكة فانه
غاية وطرف لها فى نفس الامر او لا اى لم تقم بنفسها بل كانت غاية بحسب
التكلم دون الوجود كالمرافق فى قوله تعالى وايديكم الى المرافق فان اليد يتناول
الابط كما فهم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فى التيمم وقد جعلت
المرافق غاية لها فى التكلم فتفيد الى اذا كان ما قبلها متناولا للغاية اسقاط
ما وراءها اى ما وراء الغاية ان كان وراءه شىء كالمرافق بخلاف الراس
اذ ليس وراءه شىء لان الغاية قبل التكلم تدخل فى المغيا قطعا فاذا دخلها
الى جاء الشك فى خروجها عنه ولا شك ان الخروج الذى هو ضد الدخول
القطعى لا يثبت بالشك والا اى وان لم يتناولها الصدر فلا تدخل الغاية

قوله بل هو داع الى الاتيان فيه يقال ان الداعى قد يكون غاية متاخرة كاعطاء الجزية فالتعويل على ما قاله شمس الائمة من ان الاتيان ليس بممتد فان قلت
قلت استمداده بتجدد الامثال يمكن كما فى الضرب قلت فرق بينهما ان تعدد الضربات المتداولة متصلا واحدا دون الاتيانات المتداولة كما لا يخفى ويمكن ان يقال
معنى قوله والظاهر ان التعدية مع الاتيان ليس كذلك يشمل الوجهين وان كان اول الكلام فيما بعد حتى قوله لان الاتيان هو السبب لاحسان وتعدية المزور
الزائر احسان ومنه قيل من زار حيا فلم يذق عنده شيئا فكانما زار ميتا قوله لان الفعل احسان الفعل الاحسان هو تعدية المزور الزائر وهذا الفعل
هو تعدى الزائر عند المزور وفرق ما بينهما قوله ولا يصلح اتيانه سببا كما يفعل فيه نظر فما المانع عن ذلك قوله فانه لما كان بمعناه اه كانه
يشير الى بعد تاويل صاحب الكشاف على ما عرفت

عبدى ما لا استقاء الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدى كذا ان لم اتك حتى
تغديني فحتى للسببية لا للغاية لان آخر الكلام وهو تغديه لا يصلح لانتهاء الاتيان
اليه بل هو داع الى الاتيان لان المراد بصلوحه لان يكون الفعل فى نفسه مع قطع
النظر عن جعله غاية صالحا لانتهاء التصدى اليه وانقطاعه به كالصياح
للضرب والظاهر ان التعدية مع الاتيان ليس كذلك فان لم آت برّ والا
حنث لان الاتيان هو السبب للاحسان ولو قال عبدى كذلك ان لم آتك
حتى اتغدى عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان
فلا يصلح غاية للاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزاء لاتيان نفسه
واذا كان كذلك حمل على العطف المحض فصار كانه ان لم آتك فاتغد عندك
حتى ان اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر وان لم يتغد اصلا حنث
كذا قال فخر الاسلام واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى من بعد
ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ اجيب بان المراد
ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ من الاتيان بان ياتيه وقتا آخر فتغدى
عقيب الاتيان من غير متراخ والاشكال انما نشا من حمل التراخى على التراخى
عن الاتيان الاول المدلول عليه لقوله اذا اتاه ونحوه كلام لا تثبت له فقيل
محمله البينة على عدم وجوب الوصل الحسى وجواز التاخير بعد ان لا يعد
تراخيا عرفا كما فى الفاء فانه لما كان بمعناه كان حكمه كحكمه الى لانتهاء
الغاية وقد مر معناه فيحمل الى عليه اى على انتهاء الغاية ان احتمله الصدر
اى احتمل صدر الكلام الانتهاء الغاية كاجلت ما لى عليك الى شهر فان التاجيل

عنت المغيا سواء قامت الغاية بنفسها كحائط البستان فان البستان لا يتناول الحائط
وهو غاية للبستان بحسب الوجود قبل التكلم ولا كالليل فى قوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل فان الصيام لا يتناول الليل اذ مطلقه ينصرف الى الامساك ساعة
بدليل مسئلة الحلف وقد جعل الليل غاية له فى الكلام فتفيد الى اذا لم يكن ما قبلها
متناول الغاية مد الحكم الى الغاية لا دخولها فى المغيا لان الغاية قبل التكلم
لم يدخل فى المغيا قطعا فاذا دخلها الى جاء الشك فى دخولها فيه ولا
شك ان الدخول الذى هو ضد الخروج القطعى لا يثبت بالشك فان
قيل القاعدة الاولى ينقض بقولنا اقرأ الكتاب الى باب القياس فانه
يتناول الباب القياس ولم يدخل فى المغيا وكذا القاعدة الثانية بقوله
تعالى الى المسجد الاقصى الذى فان مطلق الاسراء لا يتناوله وقد يدخل
فى المغيا قلنا عن الاول ان ما ذكرتموه معدول به عن الاول بقرينة
التحرى فى الغاية او الافتخار بذكر المغيا لان مقام الافتخار يقتضى عده
من المغيا ولو فرض وعن الثانى ان دخوله فى المغيا ثبت بالاحاديث بموجب
لا الى فلا نقض وللقاضى الامام ابى زيد ههنا بحث اذا اقترن بالكلام غاية
او استثناء او شرط لا يعتبر الاطلاق ثم التقييد بل يعتبر المقيد مع القيد
جملة واحدة للايجاب لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان لا يثبتان
الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد واجيب بان ما ذكر تحقيق لما
وضع له مجموع القيد والمقيد وضعا نوعيا باعتبار معنى مفرداته لا انه
اعتبر كل منهما منفردا وفى للظرف بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا

زمانيا

زمانيا او مكانيا فالزمانى للمعانى والمكانى لها وللذوات حقيقيين نحو صمت
فى يوم الاثنين وزيد او جلوسه فى الدار او مجازيين نحو طاب الحال فى دولة فلان
اذا لم يقدر مضاف ونظرت فى الكتاب او زيد فى نعمة وحقيقة كانت الظرفية
كالقدر والمختص فى المظروف فى الامثلة المذكورة او اعتبارية كالقدر والاشمل
نحو زيد فى البلد والصلوة فى يوم الجمعة والاقسام اثنى عشر ثبوتا اى الامام
بين اثباتها وحذفها اى فى عدم اقتضاء الاستيعاب لان المختص من الشئ فى حكم
ذلك الشئ فلما لم يشترط الاستيعاب مع وجوده فى لم يشترط بدونه ايضا فى ظرف
الزمان قيد به لان الخلاف انما هو فيها وفرق الامام ابو ح بين اثباتها وحذفها
بصحة نية الاخر من الوقت فى صورة الاثبات فى نحو صمت هذه السنة يقتضى
استيعاب السنة بالصوم لان الظرف صار بمنزلة المفعول به لاتصاله بالفعل اى اثباتها
فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف
صمت فى السنة فانه يصدق بصوم يوم بل ساعة لان الظرف قد يكون
اوسع فلو نوى فى انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء
وفى انت فى الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى
لسبقه مع عدم المزاحم فان قيل ما نقل عنهما مخالف لما روى ابراهيم عن محمد
انه اذا قال امرك بيدك رمضان او فى رمضان فهما سواء فى الاستيعاب
وكذا غدا او فى غد قلنا كون الاصح عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافى الاستيعاب
بعارض فان التفويض لما كان بما يمتد فى نفسه ويستوجب التروى والتفكر من
المفوض اليها اقتضى مدة مديدة محدودة لا ترجح لبعض اجزائها على بعض

بالنظر الى التوقيف اقتضى استيعابها بالظرفية سواء ذكرت كلمة في او لا بخلاف الطلاق
فانه ليس كذلك كما لا يخفى وتقييد في اذا دخلت في المكان التنجيز يعني اذا اضافه
الطلاق مثلا الى المكان لا يتقيد بل يقع في الحال لان نسبته الى الامكنة سواء ولانه
موجود فالتعليق به التنجيز بخلاف الزمان فاذا قيل انت طالق في الدار تطلق حالا
الا بتقدير فعل كالدخول حتى يكون معناه انت طالق في دخولك كالدار بمعنى
وقت دخولك على وضع المصدر موضوع الزمان فانه شايع فيصير الفعل الذي
بمعنى الوقت شرطا حقيقة لان كلا منهما ليس بمؤثر ويتعلق الطلاق به وقيل
لا يصير شرطا حقيقة بل يصير كالشرط وهو اي كونه كالشرط هو الاصح اذ المنوط يجب
ان يكون معاقبا للشرط لا مقارنا له كما سبق اذ لا معاقبة بين الظرف والمظروف
لان من قضية الظرف الاحتواء على المظروف بجوانبه ولذا قيد به فلا يكون بينهما
الا مقارنة وهو ينافي الشرطية واذا لا تطلق اجنبية قيل لها انت طالق في
نكاحك فتزوجت كما لو قال مع نكاحك ولو كان مستعارا للشرط طلقت
كما تطلق في ان تزوجتك ولذا اي ولكون الفعل الذي بمعنى الوقت بمنزلة الشرط
في عدم الوقوع قبله لا تطلق بانت طالق في مشيئة الله لان التعليق بها
متعارف وهي مما يصح وصفه تعالى بوجوده وعدمه ولم يعلم وقوعه قطعا كما
في العباد وتطلق في الحال بقوله انت طالق في علم الله اما لان المشهور استعماله
في المعلوم ~~فانت طالق في علم الله اما لان المشهور استعماله في المعلوم~~ فانت
طالق في معلوم الله تنجيز لان معلومه واقع او لانه لا اتصافه تعالى بضده محال
فيكون تنجيزا كما سيأتي وفي القدرة روايتان يعني اذا قال انت طالق

بمعنى حذف المضاف او استعارة المحل في الحال موضوع

في التلويح لعدم العلم بوجود الشرط ولا يقع الطلاق لعدم العلم

في قدره

في قدرة الله ففيه روايتان الاولى انه يقع كما في علم الله ذكره في الكافي والثاني
انه لا يقع كما في المشيئة قال صاحب الهداية في شرح الزيادات اذا قال انت
طالق في مشيئة الله تعالى او في ارادته او في رضائه او في الجنة او في امره او في
اذنه او في حكمه او في قدرته لا يقع الطلاق اصلا الا في علم الله فانه يقع الطلاق
فيه في الحال فان كلمة في للظرفية حقيقة الا اذا تعذر حمله على الظرفية بان صحبت
الافعال فيحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة
غير انه انما يصح حملها على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود
وبضده ليصير في معنى الشرط فيكون تعليق المشيئة والارادة والرضا
والمحبة مما يصح وصف الله به وبضده فانه يصح ان يقال ان شاء الله تعالى كذا
ولم يشأ فكان اضافة الطلاق اليها تعليقا والتعليق بها بحقيقة الشرط
ابطال للايجاب فكذا هذا اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لان
علمه تعالى محيط بجميع الاشياء فكان التعليق به تحقيقا وتنجيزا فيقع الطلاق
في الحال اذا عرفت هذا فاعلم ان القدرة تستعمل تارة بمعنى الصفة القديمة
وتارة بمعنى التقدير ولذا قرئ قوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون بالتخفيف
والتشديد وكذا قوله تعالى قدرناها من الغابرين والقدرة بالمعنى الاول
لا يوصف الباري بضدها وهو ظاهر وبالمعنى الثاني يوصف به وبضده
وبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليق بها تنجيزا كالعلم فيقع الطلاق
وهو وجه الرواية الاولى وبالنظر الى المعنى الثاني يكون التعليق بها تعليقا
فلا يقع وهو وجه الرواية الثانية ومن اسماء الظروف مع للمقارنة

سواء وصف ما قبله او ما بعده ويقع طلقتان ثنتان في انت طالق واحدة مع
واحدة او معها واحدة مطلقا اي سواء دخل بها او لا وقبل التقديم فيقع
طلقة واحدة في قوله انت طالق واحدة قبل واحدة اذا قيل هذا الكلام لغيرها
اي لغير الموطوءة وذلك لان القبلية قائمة بالوحدة السابقة لان فاعل الظرف
عائد اليها فلم يبق محل للاخر ويقع ثنتان بقبلها اي بقوله انت طالق واحدة
قبلها واحدة لان القبلية ههنا قائمة بالوحدة الثانية لانها فاعل الظرف
فيكون هي المتصفة بالقبلية ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس
في وسعه تقديم الثانية جعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق
الوقوع في الحال فيثبت تصحيحا للكلام كما اذا قال انت طالق امس حيث يقع حالا
فيقعان معا بالضرورة وبعد بالعكس اي لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة
بعد واحدة يقع ثنتان لما ذكر في قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها
واحدة لا يقع الا واحدة لما ذكر في قبل واحدة وعند للحضرة لحقيقة فيدل
على الحفظ لا اللزوم في الزمة فعندي الف وديعة لا دين الا اذا وصل
به المقر دينا فيحمل عليه لانه محتملة في الجملة او الحكمية نحو ان الدين عند الله الاسلام
اي في حكمه ومن كلمات الشرط تعميما لان بعضها اسماء ان وهو اصل فيه
اي في الشرط لانه لمحض الشرط من غير الظرفية ونحوها اي لتعليق حصول
مضمون جملة لحصول مضمون اخرى ويدخل ان امر معدوم ما لكنه على خطر
الوجود اي مترددا بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعي الوجود
او قطعي الانتفاء الا تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة اذ المنع او الجهل المقصود

الخ من اليمين

من اليمين لا يتحقق في شيء منهما فالشرط في قول الزوج لها ان لم اطلقك
فانت طالق لا يوجد الا عند الموت اي موت الزوج او الزوجة لان اليقين بوجود
الشرط لم يحصل الا عنده لانه حال العجز عن الايقاع حقيقة ففي موت الزوج
الموطوءة الميراث للزوال لغيرها لا في موت الزوجة لا ميراث له لان الفرقة من
قبله وكون التعليق كالتنجيز عند وجود الشرط امر حكمي فلا يشترط فيه ما يشترط
لحقيقة التنجيز من القدرة كما اذا وجد الشرط حال الجنون بعد ما علق عاقلا
فان قيل سلمنا وقوعه بموته لكن ينبغي ان لا يقع بموتها لان التطليق ممكن ما لم يمت
والعجز انما يتحقق بالموت ح لا يتصور الوقوع قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع
قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك ولو للمضي لغة
لانه لانتفاء الثاني لانتفاء الاول ففي لو دخلت الدار لعتقت ولم يدخل
فيما مضى ينبغي ان لا يعتق ولكن الفقهاء استعاروه لان كما في قوله تعالى
ولو اعجبكم ولو كره الكافرون كعكسه في قوله تعالى ان كنت قلته فقد علمته
فاذا قال انت طالق لو دخلت الدار لا يقع حتى تدخل وهو المروي في
نوادر ابن سماعة عن ابي يوسف رحمه الله ولا نص عنهما وقد تدخل اللام
في جوابه نحو لفسدتا وقد لا تدخل نحو جعلناه اجاجا لا الفاء اصلا حتى قالوا اذا
قال لو دخلت الدار فانت طالق يقع في الحال كما يقع في ان دخلت الدار
وانت طالق بالواو ولولا في المنع كالاستثناء يعني لولا ما دل على امتناع
شيء لوجود غيره جعل مانعا من قبول ما يترتب عليه فصار كالاستثناء حتى
قال محمد لا تطلق المراة في قول الزوج لها انت طالق لولا دخولك الدار اذ معناه

كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت وصارت بمعنى ان كما في سائر الالفاظ المشتركة انها اذا كانت في احد المعنيين لم يبق فيها دلالة على غيره واليه ذهب ابو حنيفة رحمه وعند البصريين هي موضوعة للوقت وتستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كمتى واليه ذهب ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تحقيق

ان عدم وقوع طلاقك بوجود دخولك الدار ذكره الكرخي في مختصره واذا عند الكوفيين مشترك لفظا لانه موضوع للظرف فقط بحيث لا مجازات ولا جزم المضارع ويستعمل للتعليق كقولك واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب وموضوع ايضا عندهم للشرط فقط من غير ملاحظة ظرفية اصلا ويجزم به المضارع ويستعمل في امر على خطر الوجود كقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل وهو مختاره اي ابي ح فالفخر الاسلام ولا يصح طريق ابي ح الا ان يثبت ان اذا قد تكون حرفا بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى ذلك اهل الكوفة وقد احتج الفراء لذلك بقوله استغن ما اغناك ربك بالغنى البيت وجه الاحتياج ان اذا هذه قد جزمت المضارع ودخل الفاء في جوابها ودخلت على امر متردد وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة ان وخاصيتها فيكون بمعنى ان واليه ذهب شمس الائمة وسائر علماء الاصول وما ذكرناه هو وجه الاستدلال ولا يحتج بمجرد دخولها على امر متردد حتى يرد عليه ان المشكوك منزل منزلة المقطوع للتنبيه على ان شيمة الزمان رفع المواهب وحط المراتب حتى كانه لا شك في اصابة مكاره ليوطن النفوس عليها ويجاب عنه بان القول بالتنزيل انما هو عند عدم الحقيقة والاصل تحققها فانه ليس بصواب لان تحقق الحقيقة انما يكون اصلا اذا لم يستلزم خلاف الاصل كالاشتراك كما يثبت في موضعه وهيهنا ان تحققت يلزم اشتراكه بين الظرف والشرط الذي هو معنى ان واذا عند البصريين موضوع للظرف مضاف الى الجملة فعلية في معنى الاستقبال ولكنها قد تستعمل لمجرد اي مجرد الظرفية من غير اعتبار شرط

قوله وجه الاحتجاج من ههنا كلام يجزم الشيخ قوله وما ذكرناه يعني من الامور الثلاثة جزم المضارع ودخول الفاء في جوابها ودخولها على امر متردد قوله واستعمل ايضا للشرط اي لافادة الشرط فلا ينافي قصد الآتي في قوله لانه لم يستعمل الا في معنى الظرف طاسوى

معناه ان تصبك خصاصة لان اصابة الخصاصة من الامور المترددة

وتعليق

وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل ويستعمله للشرط بلا سقوط اي سقوط معنى الظرف مثلا اذا خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليقا بخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه كمال الشرط ولم يجزموا المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك ايتك اذا احمر البسر بمنزلة ايتك الوقت الذي يحمر البسر فيه تعيين وتخصيص بخلاف يخرج اخرج فانه بمعنى ان يخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه لم يستعمل الا في معنى الظرف لكنه يتضمن معنى الشرط بمعنى افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة اخرى بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتيني فله كذا ولم يلزم ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا وهو اي كونه للظرف فقط قولهما الاماميين فنقول اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده اي عند ابي ح ما لم يمت احدهما اي احد الزوجين لان اذا كما عرفت مشترك بين الظرف والشرط فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما في ان وان حمل على الشرط يقع في الحال كما في متى فلا يقع بالشك ويقع عندهما كما فرغ مثل لم اطلقك لانه اضافة الطلاق الى وقت خال عن التطليق واذا سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق ونحو اذا ما الاولى تخصه للمجازات فان دخول ما يحقق معنى المجازات باتفاق النحات ويسمى ماهذه مسلطة لانها تجعلها الكلمة التي لا تعمل فيما بعدها عاملة فيه نقول اذا ما تأتني اكرمك فاهي التي سلطت اذا على الجزم انه كان اسما

قوله لا يقع عنده ما لم يمت احدهما ويقع عندهما كما فرغ فان فائدة الاختلاف انما هذا الخلاف فيما اذا لم يكن للزوج نية اما اذا نوى الوقت يقع في الحال ولو نوى الشرط يقع في اخر العمر لان اللفظ يحتملهما طاسوى

يضاف غير عامل فجعلته ماحرفا من الحروف الجازمات عاملة بمتى

وقيل انها اصلية ومتى للوقت اللازم المبهم فرع على كونه للوقت بقوله

فتطلق المراة بادنى سكوت من الزوج فى قوله انت طالق متى لم اطلقك

فانه لما كان للوقت وقد علق به الطلاق وقع عقيب وقت خال عن الايقاع

لوجود الشرط وفرع على كونه لازما لقوله ولا يسقط حين المجازات

اذ لزم معنى الوقت لمتى لا يسقط معنى الوقت عنه حين قصد الشرطية

وفرع على كونه مبهما بقوله ولا يدخل الا على خطر اى متردد بين الوجود

والعدم ويجزم الفعل فان كلا منهما اثر الابهام نحو قوله متى تأته تعشو الى ضوء ناره

تجد خير نار عندها خير موقد وانت طالق متى شئت لم يقتصر على المجلس وهو

ايضا اثر الابهام ومثله متى ما فيما ذكر من الاحكام لكنه لكونه ادخل فى الابهام

لم يصلح للاستفهام خاتمة سمى المباحث الاتية خاتمة لان ما يتعلق به

تلك المباحث غير داخل فى نوع ما سبق ولكنه مما لا بد من بيان حاله فى حق

بعض المسائل المذهبية كسائر الكلمات فختمت به كيف موضوع للسؤال عن الحال

يعنى باعتبار اصل الوضع فان معنى كيف زيد على اى حال هو اصحيح ام سقيم الى

غير ذلك ويستعمل لتفويض الوصف بعد وقوع الاصل فان استقام السؤال

عن الحال بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام يعتبر ذكر كيف فجواب ان

محذوف والا اى وان لم يستقم السؤال لغا ذكر كيف فيعتق العبد عند ابى حنيفة

فى قول المولى انت حر كيف شئت بلا تفويض الى مشيته اما لانه تفويض

حال العتق بعد وقوع اصله ولا مساغ لذلك فيلغو واما لان العتق لا كيفية

له

بان يصح ان فسر استقامة السؤال عن الحال بصحة تعلق الكيفية بصدر الكلام للقطع بان كيف فى الامثلة الاتية ليس بباقية على معنى السؤال عن الحال بل [illegible] مستقيم فى معنى [illegible] فلا يرد ان السؤال لغوا فى كل منها وذلك بطريق قوله [illegible] الاصلى [illegible] من الامثلة التى يذكرها فيلزم ان يكون لا مساغ لذلك لانتفاء المحل [illegible]

له لان المراد بالكيفية كيفية شرعية بمعنى الوقت على خطاب الشارع ولا كيفية له

بهذا المعنى فان كونه معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا

ومقيدا بما ياتى من الزمان لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل بدركه

بخلاف الرجعية والبينونة وكونه واحدا او اثنين او ثلثا فانها امور لا مجال

للعقل بدركه كما لا يخفى على من له انصاف وكذا تطلق غير الموطوءة فى قول الزوج

لها انت طالق كيف شئت بلا تفويض الكيفية كالبينونة والغلظة والتعدد

الى مشيتها فى المجلس اذ لا مساغ لتفويض حال الطلاق بعد وقوع اصله فى غير الموطوءة

لانتفاء المحل وتطلق الموطوءة وتفوض الكيفية على مشيتها فى المجلس اذا لم ينو اليه

الزوج وان نوى فان اتفقتا اى نيتاهما فذلك والا اى وان لم يتفق النيتان

فرجعية لان الكيفية لما فوضت اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى

فان اتفقت نيتهما يقع ما نويا وان اختلفتا فلا بد من اعتبار النيتين اما

نيتها فللتفويض اليها واما نيته فلانه الاصل فى الايقاع واذا تعارضتا

سقطتا فبقى اصل الطلاق وهى الرجعى وقالا فيما لا يشاء اى الاشارة اليه

بان لم يكن عينا يرجع كيف الى الاصل ويفيد تفويضه الى المشية

فيوجب تفويض الوصاف بالضرورة لان حملها على السؤال عن الحال متعذر

لانه لا يكون قبل وجود الاصل ولو لم يرجع اليه احتيج الى الغائه واعماله على وجه

من وجوه المجاز اولى من الغائه فاذا رجع كيف الى الاصل فلا يقع شئ من

مسئلتى الطلاق والعتاق ما لم يشأ كل من المراة والعبد فى المجلس فاذا

اشاءت فكما قال ابوح واذا شاء العبد عتقا على مال او الى اجل او بشرط

قوله وعلى قياس قولهما ينبغي اه ظاهر السوق مشعر بالاتفاق به فيرد عليه ان يكون العتق على مال او الى اجل او بشرط او على وجه التدبير ليس بكيفية للعتق بالمعنى الذي اسلفه كما عرفت وعلى هذا نقول على قياس قولهما ينبغي ان يثبت العتق اذا شاء العبد مطلقا كما ... ويجوز ان يكون. قوله كذا في الكشف لاحالة العهدة الى صاحبه فاعرفه قوله بلا مرية هذا ... يستعمل في محل ال... او الاجماع طرسوسي

او شاء التدبير فذلك باطل وهو حر عنده كما سبق وعلى قياس قولهما
ينبغي ان يثبت ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك وما رأيته في كتاب كذا
في الكشف وله اي لابي حنيفة ان الاستيصاف الذي معناه طلب الوصف
لا يتصور الا بعد وجود الاصل كما قال الشاعر يقول خليلي كيف صبرك
بعدنا فقلت فهل صبر فتسأل عن كيف واذا كان الاستيصاف يستدعي
وجود الموصوف فيقع اصل الطلاق قبل المشية قضية للاستيصاف لكن
يثبت ادنى اوصاف ضرورة ان اصله لا ينفك عنه فان قيل كيف قد يدخل
على موجود فيصير استيصافا وقد يدخل على معدوم فيصير لتفويض الاصل
والاوصاف بالمشية كما في قولك افعل كيف شئت وطلقي نفسك كيف شئت
وما نحن فيه من قبيل الثاني قلنا الفرق باطل بل هو مطلقا للاستيصاف
وتفويض بعض الاوصاف من غير تعرض الاصل وقوله افعل وطلقي طلب
الفعل التفويض حاصل قبل دخول كيف عليه ولا تعلق له بكيف بخلاف قوله
انت طالق فانه ايقاع في الحال ولا يتعرض بدخول كيف فيما قال ابو ح الكلام
وقالا يعني الكلام عرفا واستعمالا كذا في الاسرار والمبسوط اقول ههنا
اشكال وهو ان كيف شئت مثلا قيد لما قبله مغير له بلا مرية فكيف يعطى
لما قبله حكم قبله ولعل هذا هو المراد لكلام الامامين فليتأمل فانه الهادي
الى سواء سبيل وحسبنا الله ونعم الوكيل وكم اسم موضوع للعدد المبهم
لم يقل العدد الواقع كما قال القوم لانه بالنظر الى الطلاق فقط اما مطلقا
فلا دلالة على وقوع شيء من المعدودات ففي قوله انت طالق كم شئت

مطلب كم

لم تطلق

لم تطلق قبل المشية لان العدد هو الواقع في الطلاق اما مقتضى كما في قوله انت
طالق اذ التقدير انت طالق طلقة او تطليقة واحدة واما مذكورا كما في قوله
انت طالق ثالثا او ثنتين او واحدة ولما كان كذلك وقد دخلت المشية
على نفس الواقع تعلق اصله بالمشية بخلاف كيف كانه قال انت طالق اي
عدد شئت ولما لم يكن في كلام دلالة على الوقت تقيدت المشية بالمجلس
ولما كانت هذه المسئلة للعدد المبهم صارت عامة حتى كان لها ان تطلق
نفسها واحدة فصاعدا لكن لا مطلقا بل ان طابق فعلها ارادته اي ارادت
الزوج وغير يستعمل صفة للنكرة بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة
ويستعمل استثناء للمشابهة بينه وبين الا في حيث ان ما بعد كل واحد منهما
مغاير لما قبله والفرق بين الاستعمالين بوجهين الاول استعماله صفة
مختصة بالنكرة بخلاف الاستثناء الثاني انه لو قال جاءني رجل غير زيد لم
يكن فيه ان زيدا جاء او لم يجئ بل كان خبرا ان غيره جاء ولو قال جاءني القوم غير
زيد بالنصب ويفهم ان زيدا لم يجئ سيما في العرف وعلى هذا ففي قوله على درهم
غير دانق وهو ربع درهم بالرفع اي برفع غير يلزمه درهم تام لانه صفة
للدرهم اي درهم مغاير للدانق وبالنصب يلزمه ثلثة ارباع من الدرهم لانه
استثناء فاللازم الدرهم الخارج منه دانق وهو ثلثة ارباع درهم واما الصريح
فما اي لفظ ظهر المعنى المراد به ظهورا بينا اي انكشف انكشافا تاما بسبب كثرة
الاستعمال فخرج اقسام الظهور من جهة اقسام البيان لانها باعتبار الدلالة
فانما ترك هذا القيد اعتمادا على المقسم وقيل لا حاجة اليه لان ما عدا الظاهر
يخرج بسبب كثرة الاستعمال

قوله وغير يستعمل صفة للنكرة بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة نحو قوله تعالى نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل وقوله عز وجل غير المغضوب عليهم الا اذا اشتهر المضاف بمغايرة المضاف اليه ... قوله استعماله صفة مختص بالنكرة فيه ما عرفت ان هذا الحكم مطرد كلي لا جزئي قوله فخرج اي بقيد الظهور والانكشاف بسبب كثرة الاستعمال ... قوله اقسام الظهور اي الظاهر والنص والمفسر والمحكم عن تعريف الصريح اعتمادا على المقسم لانه هو اللفظ باعتبار الاستعمال ... طرسوسي

مطلب الصحيح

قوله والاول اصح بل لاصحة للثاني اصلا لظهور الاقسام الظهور اقسام اللفظ باعتبار الدلالة بالمعنى لا باعتبار الاستعمال نعم الفصاوي لا ينكر وبهذا القدر لا يكون بهذا اقسام ذلك فلا تغفل قوله باي وجه ذكرت حتى لو قال يا حراد حررتك او انت حر يكون ايقاعا قوله سواء نوى او لم ينو حتى لو جرى على لسانه انت طالق من غير قصد او اراد ان يسبح او ينادي يا زينب فجرى على لسانه يا طالق يقع الطلاق قضاء يعني لا يصدق القاضي او اراد صرف كلامه الى ما يحتمله النزهة وان كان ذلك فيما بينه وبين الله تعالى والصحيح قوله والصحيح ايضا هو الاول لظهور ان تقسيم الخفاء هو اللفظ باعتبار الدلالة لا باعتبار الاستعمال فاعرف قوله باين عندنا وهو مذهب علي وزيد بن ثابت وعامة الصحابة عليهم الرضوان وما ذهب اليه الشافعي هو مذهب عمر وابن مسعود رضي الله عنهم

في اقسام الصريح فلا بد من دخوله والظاهر قد خرج بقوله بينا لان الظهور

فيه ليس بتام والاول اصح حقيقة كان ذلك الصريح او مجازا فان المجاز

ح بسبب اجتهاده او ظهور قرينة يكون ظاهر المراد ظهورا بينا وحكمه

ثبوت موجبه بلا توقف على نية لانه لوضوحه قام مقام معناه في ايجاب

الحكم بحيث صار المنظور اليه نفس العبارة لا معناها كما اقيم السفر مقام المشقة

في احكامها فصادت بحيث يثبت الحكم باي وجه ذكرت من نداء او وصف

او خبر سواء نوى او لم ينو قضاء وقيد به لانه ان اريد صرف الكلام عن موجبه

بالنية المحتملة جاز ديانة كما اذا نوى بانت طالق دفع القيد الحسي يصدق

ديانة لا قضاء واما الكناية فما اي لفظ استتر المعنى المراد به والمراد بالاستتار

الاستتار بحسب الاستعمال بان يستعمل على قصده فانه قد يقصد الاغراض

صحيحة وان كان معناه ظاهرا في اللغة كما ان الانكشاف يحصل في الصريح باستعمالهم

وان كان خفيا في اللغة ومن لا يشترط في الصريح لا يشترطه هنا فيدخل فيه

المشترك والمجمل ونحوهما والصحيح ايضا هو الاول حقيقة كانت الكناية

او مجازا فان الحقيقة المهجورة والمجاز قبل التعارف يعدان من الكناية اعلم

ان الطلاق الواقع بالفاظ الكناية باين عندنا قال الشافعي لا يقع بها الا الرجعي

لانها كناية عن الطلاق فيكون الواقع بها رجعيا كما في الصريح لان الكناية لا تفيد

الا ما تفيده المكني عنه واجاب مشايخنا بان الكناية انما تطلق عليها مجازا لان

معانيها غير مستترة لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما تتصل به وهي

متنوعة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام

وتعين بعض الالفاظ معلوم المراد البائن الا ان محل البينونة مع الوصلة صح

مطلب الكناية

المحل

المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت لها لفظ الكناية واحتاجت

الى النية لزوال ابهام المحل وتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق

البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق

حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولما ورد عليه انه ان اريد ان مفهوماتها اللغوية

ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع

الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فمم كيف ولا يمكن

التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة

مستترة ولم يفسر الكناية الا بما استتر المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل

وغيره قلت ونسبت الكناية الى الطلاق كقولهم كنايات الطلاق او الكنايات

عن الطلاق وان كانت تلك الالفاظ في انفسها كنايات حقيقة لكن

لاستتار المراد بها كما مر مجازا يعني ان ما ذكره الشافعي انما يصح لو كان هذه

الالفاظ كنايات عن صريح الطلاق وليس كذلك فان الاضافة

مجازية بل كنايات حقيقة عن البينونة عن وصلة النكاح لان اللفظ يحتملها وغيرها

وتتميز عن غيرها بالنية او دلالة الحال فتفيد تلك الالفاظ بالضرورة

البينونة لا الطلاق الرجعي الا في اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة

فان الواقع بها رجعي لان شيئا منها لا ينبئ عن قطع الوصلة اما الاول فلان

حقيقتها الامر بالحساب ويحتمل ان يراد به اعتدي نعم الله تعالى او نعمي عليك

او اعتدي من النكاح فاذا نوى الاعتداد من النكاح او دل عليه الحال زال الابهام

ووجب به الطلاق بعد الدخول اقتضاء كانه قال طلقتك او انت طالق فاعتدي

قوله الا اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة اما ان يكون استثناء من تفيد البينونة او يكون استثناء من الجملة المتوسطة وكان في تقرير الشيخ افادة البينونة ولا يجوز ان يكون استثناء من مجازية الكناية الى الطلاق ايما جميع ما ذكرناه فتفطن

مجازية لانها ليست بكناية عن صريح الطلاق بل عن الفرقة بطريق الطلاق صح

قوله وقبل الدخول جعل اه اى قوله اعتدى مستعار اى مجاز فصح وصح بعد الطلاق اى مع قوله كون طالقا لانه اى الطلاق سببه اى سبب الاعتداد ولما ورد عليه ان الطلاق قبل الدخول ليس سبب للاعتداد وهو ظ اشار الى الجواب عنه بقوله فى الجملة يعنى ان الطلاق سببا لاصل سبب الاعتداد وربما تخلف عنه بعارض كونه قبل الدخول وقد يقال الطلاق

وقبل الدخول جعل مستعارا عن الطلاق لانه سببه فى الجملة ويجوز استعارة الحكم
للسبب اذا كان مختصا به والطلاق معقب للرجعة واما الثانى فلانه تصريح بما هو المقصود
بالعدة اعنى طلب براءة الرحم من الحمل لكنه يحتمل ان يكون للصلوة وطلب الولد
وان يكون للتزويج بزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء وما سبق للتزويج
فى اعتدى يأتى ههنا واما الثالث فلان قولهم انت واحدة سواء قرأت واحدة
مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد به انت واحدة فى قومك او واحدة
النساء فى الجمال او منفردة عندى ليس لى غيرك او تطليقة واحدة على انها صفة
للمصدر المحذوف فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق تطليقة
واحدة فلا دلالة فيه ايضا على البينونة وحكمها اى الكناية وجوب العمل بها
بالنية كما فى حال الرضا او دلالة الحال مذاكرة الطلاق كالحال وحكمها ايضا
بناء على استتار المراد بها وقصورها فى البيان وعدم اثباتها ما يندرئ اى يندفع
بالشبهات فلا يجب حد القذف بنحو جامعت فلانة او واقعتها ولا يحد اذا
اقر على نفسه بموجب الحد بطريق الكناية المخاطب ولا يحد بالتعريض ايضا بان قال
لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لانه كناية ايضا فان قيل لو
قذف رجل رجلا فقال آخر هو كما قلت يحد مع انه ليس بصريح قلنا كاف
التشبيه يفيد العموم عندنا فى محل يقبله وهذا المحل قابل فيكون نسبة له الى الزناء
بلا احتمال كالاول لما فرغ عن اقسام التقسيم الثالث شرع فى بيان اقسام
التقسيم الرابع فقال واما الدال بعبارته لا بد قبل الشروع فى المقصود
فى تمهيد مقدمات الاولى ان المفهوم من اللفظ المعتبر فى مقام الاستدلا

اما الحين عين

اما عين الموضوع له او جزئه او لازمه واللازم اما متأخر عن الملزوم كالمعلول
ونحوه او متقدم عليه كالعلة ونحوها او مقارن له كاحد معلولى العلة الموجبة
بالنظر الى الآخر وقد يفهم فى مقام الخطابى امور ولا عبرة لها فى الاحكام وانما
يعتبر علماء البيان الثانية ان اللازم المتأخر لا يتوقف عليه صحة الحكم المطلوب
والا لم يكن متأخرا اما المتقدم فقد يتوقف عليه صحته شرعا كالتمليك
لصحة وقوع الاعتاق عن الامر فى اعتق عبدك عنى بالف او عقلا كالاهل
لصحة تعلق السؤال فى اسئل القرية او صحة صدقه كالحكم لصحة تعلق الرفع فى
رفع عن امتى الخطاء والنسيان والاول مقتضى بالاتفاق وكذا الثانى و
الثالث عند جمهور المتقدمين وعند بعض المتأخرين يسميان محذوفا
ومضمرا ولذا قالوا بعموم الاول لا الثانى كما سيأتى ان شاء الله تعالى وقد يتوقف
يتوقف عليه صحة اطلاق بعض المفردات على معناه كزوال الملك لصحة اطلاق
الحقيقى على الحقيقى المعتق اى الثاني من
الثالثة ان اللازم المتأخر للحكم قد لا يكون بواسطة مناط مرجع
ذلك الحكم ليسمى ذاتيا وقد يكون بواسطة ذلك المناط اما مفهوم لغة اى
نحو قوله تعالى وعلى المولود له الآية
لا يتوقف فهمه على مقدمة شرعية او لا بل يتوقف عليها كما فى القياس الرابع
نحو الحنطة بالحنطة والفضل ربوا
ان معنى الدلالة عند علماء الاصول والبيان فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق
بالنسبة الى العالم بالوضع لا فهمه منه متى اطلق والمعتبر عندهم فى دلالة الالتزام
مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا او غيره ولهذا يجرى فيه الوضوح والخفاء
وان لم يكن الخفاء منافيا للقطعية وانما ينافيها الاحتمال الناشى عن الدليل اذا
تمهد هذه المقدمات فنقول اما الدال اما ثابت بعبارته اى لفظ دل حاله

الدلالات الثلاثة المطابقة والتضمن والالتزام علما اى معنى سيق ذلك
اللفظ له اى لذلك المعنى ذهب بعض الاصوليين الى ان معنى المسوق له ههنا
كونه مقصودا فى الجملة سواء كان اصليا كالعدد فى اية النكاح او غير اصلى
كاباحة النكاح فيها فالمفهوم فى كلام صاحب التنقيح ان المراد به ما سبق
فى النص المقابل للظاهر فى كونه مقصودا حتى ان غير المسوق له بهذا المعنى
جاز ان يكون نفس الموضوع له كما فى قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربو بخلاف
غير المسوق له بذلك المعنى واقول هذا هو الصواب لان الثابت بالاشارة
على ما ذكروه لا يكون مقصودا اصلا كما صرح به وهو بعيد لان الخواص
والمزايا التى بها يتم البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به الامام
شمس الائمة وقد تقرر فى كتب المعانى ان الخواص يجب ان يكون مقصودة له
للمتكلم حتى ان ما لا يكون مقصودة اصلا لا يعتد به قطعا على ان كثيرا من الاحكام
يثبت بالاشارة والقول بثبوت الحكم الشرعى ما لم يقصد به الشارع ذلك
الحكم ظاهر الضعف وقولهم كم من شئ يثبت فلا يقصد ليس فى مثل هذا
المقام مثال الدال بالمطابقة نحو للفقراء المهاجرين فانه عبارة فى ايجاب
السهم من الغنيمة لهم وهو المعنى المطابقى له ومثال الدال بالتضمن نحو كل امراة
لى فكذا حال كون هذا الكلام من الزوج جواب ارضاء لقولها نكحت على امراة
فطلقها فانه فى طلاق تلك المراة عبارة جزء مدلول كل امراة وان طلقت
كلهن ضمنا ومثال الدال بالالتزام نحو احل الله البيع وحرم الربو عبارة فى
فى التفرقة بين البيع والربوا اللازمة للمعنى المطابقى وقد سيق له الكلام لانه

جواب

مطلب الدال بالاشارة

جواب لقول الكفار انما البيع مثل الربوا واما الدال باشارته فالدال بها
اى باحدى الدلالات الثلاثة على ما ليس السياق بمعنى كونه مقصودا بمعنى
كونه مقصودا اصليا فلا ينافى كونه مقصودا فى الجملة كما سبق بشرط كون اللازم
ذاتيا اى متاخرا لا يكون بواسطة المناط حتى لو كان بواسطة لا يكون ثابتا
بالاشارة بل بالدلالة او القياس او مقتضى محتاجا اليه لصحة الاطلاق
اى اطلاق بعض المفردات على معناه اذ لو احتيج اليه لصحة الحكم او صدقه
يكون مقتضى او محذوفا كما سبق مثال الدلالة بالمطابقة كاية الربو فانها
اشارة فى بيان الحل والحرمة وهى المعنى المطابقى لها ومثال الدال بالتضمن
كل امراة لى فكذا فانه اشارة فطلقها ولما كان اللازم قسمين احدهما الذاتى
والاخر المحتاج اليه لصحة الاطلاق اورد للدال بالالتزام مثالين الاول
نحو قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن الاية وعلى فانه اشارة فى ان النسب الى الاباء
وهو لازم للولادة لاجل الاب ومتاخر عنه لا واسطة بينهما فيكون لازما
ذاتيا لا جزء للموضوع له كما زعم صاحب التنقيح والثانى قوله تعالى للفقراء المهاجرين
فانه اشارة فى زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب لان الفقير لا يبعد اليد من المال
وهو لازم لعدم ملكهم شيئا متقدم عليه لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى
يتحقق معنى الفقراء وعدم ملك شئ لا جزء له كما زعم صاحب التنقيح وقال
الشافعى اطلاق الفقراء عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء لاحتياجهم
وانقطاع اطماعهم من اموالهم بالكلية بقرينة انه لم يجعل الله للكافرين على المؤمنين
سبيلا والمراد السبيل الشرعى لا الحسى وبقرينة اضافة الديار والاموال
اليهم وهى تفيد الملك قلنا الاصل هو الحقيقة ومعنى الاية نفى السبيل عن انفس المؤمنين حتى
لا تملكوهم بالاستيلاء لا عن اموالهم والاضافة لا تصلح قرينة لما ذكر لان غاية ما يلزم من ذلك ان يكون الديار والاموال

قالت نكحت على امراة صح فى طلاق مرتبة الطلاق اى طلاق ضمنا لطلاق الكل

ويفهم ايضا انه يتحقق بشرط نفقتها على الوالد وفيه اشارة الى ان للاب ولاية تملك ماله لانه اختصاص الولد واختصاص كالاختصاص ما بالملك ويمكن لغيره ممكن لكن تملك ماله فنسب اليه ولا يمكن نسبة الولد الى الاب باللام التمليك فيقتضى الا انه شرح توضيح رحمه الله عليه سبعة

ملكا لهم حال اخراجهم وهو لاينافى فقرهم حال استحقاقهم سهما فى الغنيمة وهو المطلوب

وحكم الاول اى الدال بالعبارة انه من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض

الخارجية يفيد القطع حتى اذا كان الدال بالعبارة عام خص منه البعض لا يفيد

القطع كالاول مطلقا من غير تفرقة بين اشارة وعبارة فى الاصح وكذا الثانى

اى الدال بالاشارة من حيث هو يفيد القطع ذهب الامام ابو زيد الى ان الاشارة مطلقا من غير تفرقة بين اشارة واشارة

قسمان ما يكون موجبا للعلم قطعا بمنزلة العبارة وما لا يكون موجبا لو ذلك عند

اشتراك المعنى الحقيقة والمجاز فى احتمال الارادة بالكلام وتبعه شمس الائمة

واختار صاحب الكشاف حتى حمل عبارة فخر الاسلام عليه وذهب سائر المتاخرين

الى ان الاشارة من حيث هى هى كالعبارة لان دلالة كل منهما لفظية وهى تفيد القطع

وما ذكره من بعض الصور فانما هو بسبب العوارض فلا يقدح فى قطعية الاشارة

من حيث هى هى وحكم الاول ايضا ان يترجح لانضمامه بالسوق على الثانى لانفكاكه

عن السوق اذا تعارضا فان قوله عليه السلام فى حق النساء وتقعد احديهن فى قعر بيتها

شطر دهرها اى نصف عمرها لا تصوم لا تصلى بعد قوله عليه السلام انهن ناقصات

العقل والدين سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى مدة الحيض خمسة

عشر يوما لما ذهب اليه الشافعى رحمه وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلى

رحمه عن النبى عليه السلام اقل الحيض ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام

وهذا بعبارته فرجح واعترض بانه لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف

على السواء ولو سلم فلو كان اكثر اعمار الامة ستون دبعها ايام الصبى وجعلها ايام

الحيض فى الاغلب فاستوى النصفان فى الصوم والصلوة وتركهما واجيب بانه

الشطر

الشطر حقيقة فى النصف واكثر اعمار الامة ما بين ستين الى سبعين على ما ورد فى الحديث

وترك الصوم والصلوة مدة الصبى مشترك الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان

دينهن وكذا اى الدال باشارة عموم كالاول فى الاصح حتى يحتمل التخصيص قال شمس

الائمة انما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا لا يحتمل التخصيص لان معنى العموم

فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما ما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام

له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون محتملا

للتخصيص ثم قال والاصح عندى انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة كالثابت

بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فكما ان الثابت

بعبارته يحتمل التخصيص فكذلك الثابت بالاشارة ولهذا قلنا فى اشارة قوله تعالى

وعلى المولود له خص منها اباحة الوطى للاب جارية ابنه وان كان اللام يستلزم

ان يكون الولد وامواله ملكا للاب بالاشارة واما الدال بدلالته فما دل على لازم

لا بالذات بل بمناط اى بواسطة علة حكمه وقوله وقوله المفهوم صفة لمناط

اى مناطه المفهوم بمجرد العلم باللغة لا المفهوم بالرأى الموقوف على اجتهاد كما فى القياس

المستنبط العلة فقوله بمناط حكمه اخرج العبارة والاشارة والاقتضاء لان اللازم

فى كل من الاولين ذاتى وفى الثالث متقدم وجاء بواسطة يجب ان يتاخر وقوله المفهوم

لا بالرأى اخرج القياس فانطبق الحد على المحدود وتوضيح التعريف ان قوله تعالى مثلا لا تقل

لهما اف يفيد حرمة الضرب والشتم بدلالته فان التافيف اسم لفعل بصورة

معلومة وهو اظهار السامة بالتلفظ بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايذاء والتافيف

حكم هو الحرمة فاظهار السامة بكلمة اف هو المعنى الوضعى والايذاء هو المعنى المفهوم

مطلب دلالة النص

فان احداً يفهم من لا تقل لهما اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس
اولا وسواء شرع بالقياس اولا والى الثالث بقوله ولانه يفهم مناطها لغة
بخلاف القياس فان فهم مناطه يتوقف على مقدمات شرعية من تاثير نوع المعنى
او جنسه فى نوع الحكم او جنسه ونحو ذلك كما سيأتى فى باب القياس ان شاء الله
والى الرابع بقوله ولان الفرع فيه اى القياس ادنى من الاصل وفيها مساو للاصل
او اعلى منه رتبة وقوله وكل الى آخره ابتداء كلام لا تعلق له بالدليل اى كل من المساوى
والاعلى على قسمين احدهما جلى ان اتفق على تعيين طريق مناطه وثانيهما خفى
ان اختلف فيه ولا يخفى ان تخفاءه بالنظر الى الجلى وان كان جليا بالقياس الى القياس
وقد اشار الى كل من اقسام الاربع بمثال فمثال المساوى الجلى كغير الاعرابى
الملحق به اى بالاعرابى المنصوص فى وجوب الكفارة عليه بسبب الجناية على صوم
رمضان فان رسول الله قد اوجب الكفارة على الاعرابى جامع فى نهار رمضان عمدا
ومن المعلوم يقينا انه عليه السلام ما اوجبها عليه لكونه اعرابيا او صحابيا ونحو
ذلك بل لجناية على صوم رمضان فيجب على غيره عند وجود هذه الجناية منه
بدلالة النص فمثال المساوى الخفى نحو وقاعها اى وقاع المراة فى نهار رمضان
الملحق بوقاعه اى الرجل المنصوص فى ايجاب الكفارة بواسطة الجناية الكاملة المشتركة
بينهما وقال الشافعى لا تجب عليها لانه المباشرة دونها بخلاف الزنا حيث سماها الله
زانية قلنا تمكينها مباشرة وفعل كامل كما فى الزنا اذ لا يجب الحد مع النقصان
فاندفع ما قيل لا نسلم ان سبب الكفارة هى الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية
بالوقاع التام وهى مختصة بالرجال ومثال الاعلى الجلى كما الضرب والشتم الملحق

من ذلك المعنى والعلة للحرمة ثم ان الضرب والشتم وغيرهما فوق التافيف فى الايذاء
فثبت الحرمة فيهما ايضا بطريق الاولى فالنص قد افاد بمعناه الوضعى حرمة التافيف
وبمعناه حرمة الباقى ولذا اى لانفهام مناط الحكم بدون الرأى يثبت بها
اى بدلالة النص الحدود والكفارة فان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات
التى هى اسبابها وفيها معنى الطهرة ايضا بشهادة صاحب الشرع والكفارات
شرعت ماحية للاثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا
كما سيأتى ان شاء الله تعالى ولا مدخل للرأى فى معرفة مقادير الجرائم واثامها و معرفة
ما يصلح جزاء لها وزجرا عنها وما يحصل به ازالة اثامها ومقاديرها فلا يمكن
اثباتها بالقياس المبنى على الرأى بخلاف الدلالة فان مبناها على المعنى الذى تضمنه النص
لغة فيكون مضافا الى الشرع اولا بخلاف القياس المنصوص العلة فانه ايضا بمنزلة
النص والقول الذى قاله بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى بانها اى دلالة النص
قياس جلى لما فيه من الحاق فرع باصله بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة
التافيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلى قطعى فاسد
بوجوه اربعة اشار الى الاول بقوله لان المنصوص فيها قد يكون جزء فى الفرع
كما لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع الاعطاء ما فوق الذرة مع
انها جزء منه بخلاف القياس فان الاصل فيه لا يكون جزء من الفرع اجماعا لا
لا يقال الاصل هو الذرة بقيد الوحدة وهى ليس جزء مما فوقها الا بصفة
الاجماع لانه يكون الاصل هو الذرة بقيد الوحدة
الاجماع لا نسلم كيف واللفظ العموم ولو سلم فمثله ايضا ممتنع فى القياس بالاجماع
واشار الى الثانى بقوله ولثبوتها اى الدلالة قبله اى القياس الشرعى فان
كل واحد يفهم

بالتأفيف المنصوص في الحرمة بواسطة الاذى للعلم بان المقصود في الحكم المنصوص
دفع الاذى بخلاف قول الامر بقتل عدوه لا تقتل ذاته وافتل غداً الامر العلم بالمقصود
من المنصوص والضرب والشتم في ذلك المعنى اعلى واجلى من التافيف ووجود
فيهما اقوى ولذلك لا يحنث من يعقد المنوت ضرب والله لا اضربه ولا يبرّ في ليضربنه ويحنث
بمد الشعر والخنق والعض من حلف لا يضربه كما في لا يؤذيه ومثال اعلى الخفي نحو
الاكل والشرب في نهار رمضان الملحقين بالوقاع المنصوص في ايجاب الكفارة
بواسطة المعنى الذي يفهم موجباً للكفارة في الوقاع وهو كونه جناية على الصوم فانه
امساك عن المفطرات الثلثة بل ايجابها بهما اولى من ايجاب الوقاع لانهما
احوج الى الزاجر منه لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما سيما بالنهار وههنا مباحث
كثيرة تركناها مخافة الاطناب وحكمه اي حكم الدال بدلالة انه يجيء هو مع
قطع النظر عن العوارض الخارجية يفيد القطع لاستناد الثابت بها الى المعنى المفهوم
من النظم لغة فيقدم على الخبر الواحد والقياس هو الصحيح لا ما قيل ان مقصود المنصوص
الذي هو مراد الامر اذ كان معلوماً قطعاً فالدلالة قطعية كاية التأفيف والا
ظنية كايجاب الكفارة على المفطر بالاكل لان عدم القطعية يخرجها الى الاجتهاد
ولا يثبت بها كفارة الفطرة الغالب فيها معنى العقوبة قال بعض الافاضل حكم
الدال بدلالة ايجاب الحكم قطعاً مثلها ثم قال وحاصله امران التنبيه بالادنى
على الاعلى او بالشيء على ما يساويه اما الاعلى فنوعان اشارة وعبارة قطعي جلي ان اتفق على طريق
تعيين مناطه وظني خفي ان اختلف فيه ثم قال ان قيل اشتباه الفهم في هذا السائل
على فقيه متبحر في طريق الفقه بعد ان بلغه الادلة فكيف يكون مفهوماً لغوياً

برد الوجه بتبريز بعد دقاق نظره صح

ومناطا

فخر الاسلام ان المقصود الحق على المفطر بالاكل رد لصاحب الكشف

ومناطا قطعياً صالحاً للاثبات ما يندرئ بالشبهات اجيب بما سلف ان معنى لغوية عدم
توقف فهم مناطه على مقدمة شرعية لا فهم كل احد ومعنى قطعيته قطعية مفهومه لغة
بالمعنى المذكور كالجناية من سؤال الاعرابي لا قطعية دليل مناطيته ولا قطعية تعدي
الحكم الى الملحق ولا قطعية كونه اعلى ومساوياً اقول فيه بحث اما اولاً فلان تقسيمه
الى قطعي وظني غير مستقيم لما عرفت ان عدم القطعية يخرجها الى الاجتهاد واما ثانياً
فلانه مخالف لما قال اولاً ان حكم الدال بدلالة ايجاب الحكم قطعاً مثلها فان هذا القائل
قد اختار انهما على الاطلاق يفيدان القطع واما ثالثاً فلان دليل المناطية اذا لم يكن
قطعياً لا يكون المناط قطعياً فان قطعية الحكم تابع لقطعية الدليل ولا شك ان المراد
بالمناط ليس نفس العلة بل مع وصف المناطية واما رابعاً فلان تعدي الحكم الى
الملحق اذا لم يكن قطعياً لم يصح قوله اولاً وحكم الدال بدلالة ايجاب الحكم قطعاً فان المراد بالحكم
ثم حكم الفرع لا يقال الظن ممن اختلف فهم في ان طريق فهم المناط الى اي شيء يفضي
مثلا الظن في مورد حديث الاعرابي من الاختلاف في ان طريق المناط يفضي
الى انه الجناية المطلقة او المقيد لانا نقول الظن الناشئ من الاختلاف انما هو
بالنظر الى غير المستدل كما لا يخفى وليس الكلام فيه وانما هو في الظن بالنظر الى
المستدل وذلك لا يفيده والصواب ان يترك التقسيم الى القطعي والظني
ويقال في جواب السؤال ابتداء ان اشتباه او اختلاف الفهم في المسائل الجزئية لا ينافي قطعية
الاصل بل اشتباهه في الاصل لا ينافيها ايضاً فان الشافعي قد اشتبه عليه قطعية
العام قبل التخصيص ولم يضر ذلك بقطعية عندنا وسره ان الاحتمال الذي لم

منشأ السؤال ان المص ذهب بقطعية الدال بدلالة فورد
عليه انه كيف يكون قطعياً والحال ان الظن نشأ من اختلاف فهم

بنشأ عن الدليل لا يعباء به كما سبق غير مرة فكل مسئلة ادعى فيها احد المجتهدين
دلالة النص فهي عنده قطعية والاحتمال الذي اعتبره غيره ليس بناشئ عن الدليل
فلا ينافي القطعية ثم ان الدلالة وان كانت مفيدة للقطع كالاشارة لكنها دون
الاشارة عند المعارضة فالثابت بالاشارة يقدم على الثابت بها لان فيها
في الاشارة النظم والمعنى وفي الدلالة المعنى فقط فبقي النظم سالما عن المعارضة
مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطاء فيعارضه
قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون
اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على الدلالة فان قيل المراد جزاء الآخرة ولو
كان فيه اشارة الى نفي القصاص اجيب بان القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء
المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة
النص الوارد فيه يمتنع تخصيصها بالاتفاق لكنهم اختلفوا في سبب الامتناع
قيل لعدم عمومها لان العموم والخصوص في عوارض الالفاظ فاذا لم تعم لم تخص
لان التخصيص فرع العموم وقيل العموم ليس من خواص الالفاظ بل يجري في المعاني
ايضا فامتناع تخصيص الدلالة ليس بعدم عمومها بل لاجل انه اذا ثبت معنى
النص علة للحكم لا يحتمل ان لا يكون ذلك المعنى علة له في بعض الصور لان
المعنى شيء واحد لا تعدد فيه اصلا فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا
الحكم في بعض الصور فيلزم علة الحكم وغير علة له وهو محال واما الدال باقتضائه
الاقتضاء الطلب يقال اقتضيت الدين اي طلبته وسمي المقتضي مقتضى
لان النص يطلبه كما سيأتي فما دل على اللازم هذا يتناول الدلالة والمحذوف

وجبت في الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطأ
وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة واوجب
الكفارة في [illegible] نص ورد في المعقودة وهو قوله تعالى
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية لانه لما اوجب
القتل الكفارة مع وجود العذر فاولى ان يجب بدونه واذا وجبت
في المعقودة اذا كذبت فاولى ان يجب في الغموس توضيح

مطلب الدال باقتضائه

والمقتضي بصيغة الفاعل هو ما لا يستقيم الكلام الا بتقديره وذكر
النقد [illegible] والمقتضى بصيغة المفعول اصول ابن الحاجب

وبعض صور العبارة والاشارة المحتاج اليه خرج به الدلالة وبعض صور
العبارة والاشارة شرعا خرج به الباقي فانطبق الحد على المحدود وهذا
التحديد (وهو المحذوف) مما اعتبره فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب
الميزان واما اكثر الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي
وغيرهم الى ان المحذوف من باب المقتضى وفسروه بدلالة اللفظ على معنى
خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وسيأتي لهذا زيادة
بيان ان شاء الله تعالى كاعتق عبدك عني بالف فهذا الكلام يقتضي البيع ضرورة
اي لضرورة صحة العتق فان اعتاق عبد لا بطريق النيابة عن الغير لا يجوز
الا بتمليكه اقتضاء وكانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق كذا
في التوضيح قيل هذا التقييد التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد
بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر فكانه انما اختار هذا التقدير
ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرعزي من ان الآمر كانه
قال اشتريته منك فاعتقه فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير
احسن من جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا (والمأمور حين قال اعتقته فكانه قال بعته منك فاعتقته عنك ح)
لا صلة للبيع اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال من (الفاعل او ضمير اعتق)
وبالف متعلق باعتق على تضمنه معنى البيع لانه قال اعتقه عني مبيعا مني بالف (اي العتق)
كذا في التلويح اقول في التحقيق بحث لان البيع ح يثبت بطريق التضمين وهو غير
الاقتضاء الذي كلامنا فيه لانه امر شرعي كما عرفت والتضمين لغوي ولو تم كما هو
رأي البعض لا يستقيم لان الصحة اللفظية غير صحة العقلية ولو جعلت اعم لا يستقيم

ايضه لان المقتضى يجب ان يكون لازما مقدما بخلاف المضمن

وعلى تقدير تسليم الاتحاد بينهما لا يستقيم التضمين الذي ذكره لان الحرف

المذكور يجب صلة للفعل المتروك ولا يخفى ان الباء صلة للبيع فانها

للمقابلة ونسبتها الى البيع والعتق سواء فالوجه ان يقدر هكذا بع عبدك

مني بالف ثم اعتقه نائبا عني قلنا امر واذا ثبت البيع بطريق الضرورة فلا يثبت

معها اي مع البيع شروط تحتمل السقوط لان ما يثبت بالضرورة يتقدر بقدرها

فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الامر اهلية

انشا فحتى لو كان صبيا عاقلا اذن له المولى في التصرفات لم يجز منه البيع

بهذا الكلام ولهذا قال ابو يوسف رحمه لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء

انه يصح عن الامر ويستغنى الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغنى البيع عن

القبول وهو ركن لكنا نقول انما يسقط ما يحتمل السقوط والقبول

في البيع مما يحتمله كما في التعاطي لا القبض في الهبة اذ لا يوجد هبة توجب

الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن المامور

لا عن الامر وهو اي الاقتضاء ثابت يعني ان الاستدلال به بلا عموم من

حال عن الضمير في ثابت اي ملتبسا ذلك الاقتضاء الكلام تصحيحا له اذا كان الثابت

بعدم عموم المقتضي على لفظ اسم المفعول يعني ان اللازم المتقدم الذي

اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجوز اثبات جميعها بطريق

العموم خلافا للشافعي فان المقتضي على لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف

صدقه او صحته شرعا او عقلا او لغة على تقدير وهو المقتضى اسم المفعول

فاذا

واذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم

عنده ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد

دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور

لان المذكور والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا

فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ فيكون اثباته ضروريا لان مدلول

اللفظ لا ينفك عنه وانما قلنا بعدم عموم المقتضى لانه اي المقتضى اسم

المفعول ضروري صير اليه تصحيحا للمنطوق والضرورة ترتفع باثبات

فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة المسكوت عنه

ولان العموم للفظ اي مختص به لا يوجد في المعنى كما سبق والمقتضى معنى

لا لفظ فلا يوجد العموم فان قيل اذا قال اعتق عبيدك عني بكذا يثبت

بيع كل من عبيده اقتضاء قلنا العموم الثابت به نفس المقتضي وفرق ما

بين العموم المقتضي وعموم المقتضى بين هذا ولك ان نصرف الدليل الاول

الى الدعوى الاولى والثاني الى الثانية فتبطل نية الثلث في اعتدي للمطوءة هذا

شروع في عدم العموم وانما بطلت لان الطلاق وقع مقتضى بالاعتداد فيكون

ضروريا ولذا كان رجعيا اذ الضرورة تندفع به والثلث فوق الضرورة وانما

قيد بالمطوءة لان غيرها لا تطلق بالاقتضاء بل بطريق المجاز وتبطل ايضا نية

الثلث في انت طالق فانه يدل بحسب اللغة على اتصاف المراة بالطلاق الذي

ليس محلا لنية الثلث لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء الذي

هو محل لنيتها وانما ذلك امر شرعي يثبت ضرورة ان اتصاف المراة

بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء

فتقدر بقدر الضرورة والحاصل ان ما يفهم لغة ليس محلا للنية وما هو

محل لها لا يثبت لغة بل بالاقتضاء ينافي العموم وكذا تبطل نية الثلث في

طلقتك فانه وان دل لغة على مصدر وقابل للنية العموم لكنه مصدر

ماض لا حادث في الحال فكان ينبغي ان يلغى لانتفاء الطلاق في الماضي

لكن الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله

انشاء للتطليق فصار دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة فان قيل صيغ

العقود خرجت عن الاخبارية الى الانشائية وهذا كونه مبنيا على الاخبار

قلنا ليس معنى خروجها الى الانشائية ان لا يبقى جهة الاخبارية اصلا والا

لما عمل حال انشائيتها باخباريتها اذا امكنت كقوله للمطلقة والمنكوحة

احديكما طالق حيث لا يقع شيء فاذا بقيت تلك الجهة صح معنى الاقتضاء

وليس معنى بقائها كون تلك الصيغ اخبارات محضة حتى يرد اولا

انه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع

اخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وثانيا ان خاصة الاخبار

اعني احتمال الصدق والكذب لا يوجد فيها للقطع بتخطئة من يحكم عليها

باحديهما وثالثا انه لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يوجب تجيل

التطليق اصلا لانه توقيف امر على آخر ورابعا ان كل احد يفرق فيما اذا

قال للرجعية انت طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد

الاخبار عن الطلاق السابق بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر من

افو

من افعلي طلاقا فاسد غير ان يتوقف على مصدر و مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه

لطلب في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به

هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتة لغة لا اقتضاء فيكون كالمنطوق الملفوظ

فيصح حمله على الاقل او على الكل وان لم يكن عاما لان الطلاق اسم دال على الواحد

حقيقة او حكما وهو المجموع والاول الموجب والثاني المحتمل كما سبق في باب

الامر ولم تجز نية الثلث في المقتضي بهذا الاعتبار ولانه مجاز والمجاز صفة

اللفظ والمقتضي ليس بلفظ كما سبق وهذا الاينافي ابتناءه على عدم عموم

المقتضي ايضا والباين كالطلاق في ان البينونة الثابتة به انما هي بطريق الا

الاقتضاء الا ان بينهما فرقا وهو ان البينونة تتنوع الى خفيفة وهي التي تفيد

انقطاع الملك فقط كما يحصل بواحد او اثنين وغليظة وهي التي تفيد انقطاع

الحل بالكلية كما يحصل بالثلث فصحت اذ تنوعت البينونة الى النوعين صحت

فيها نية الثلث لان اللفظ لما احتملها كانت النية لتعيين المحتمل وهو صحيح فان لم ينو

او نوى مطلقا البينونة تعين الادنى المتيقن واذا نوى انقطاع الحل يثبت العدد

ضمنا كالملك في المغصوب يثبت في ضمن الضمان بخلاف الطلاق فانه عبارة عن

رفع القيد في الحال اتفاقا لبقاء جميع احكام النكاح فضلا عن تنوعه بل هو في نفسه

انعقاد العلة فقط والافعال قبل الحلول في المحل لا تتنوع الى النقصان والكمال

كالرمي فانه في نفسه غير متنوع بل المتنوع اثره كالجرح والقتل ولو سلم اتصافه

به فلا نسلم تنوعه ههنا كيف وتنوعه بالعدد فيكون في التنويع قصدا فلا يثبت مقتضى لقوله انت طالق

والا لكان تبعا ولئن تنوع بغيره لا يكون محتملا للطلاق فانه يتنوع الى مزيل

او طلاق

اي وان لم يجب اصلا في التنويع

الملك بانقطاع العدة والى مزيل الحل بكمال العدد وليس شيء منهما محتملا له
نفسه وتبطل كما تبطل نية الثلث في اعتدي وانت طالق وطلقتك نية
تخصيص فاعل كما اذا قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار فكذا فنوى تخصيص
الفاعل بان قال عنيت فلانا دون غيره والنية باطلة قضاء بالاتفاق وديانة
الا في رواية عن ابي يوسف ومفعول كما اذا قال ان اكلت اولا ونوى طعاما دون طعام
فانها باطلة كما سبق وسبب كما اذا قال ان اغتسلت واراد الاغتسال عن الجنابة
فانها باطلة وحال كما اذا قال لرجل قائم لا اكلم هذا الرجل ونوى حال قيامه وصفة
كما اذا قال لا اتزوج ونوى كوفية او بصرية في اليمين متعلق بالتخصيص فان قيل
هذه الامور انما تثبت بطريق الاقتضاء اذا جعل التوقف اعم من الشرعي
والعقلي واما اذا قيد بالشرعي فلا اذ يتوقف هاهنا لم يتوقف الشرعي اصلا قلنا الصحة
الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل مثلا
موقوفة على اعتبار الماكول كمكان كما اذا قال لا اخرج ونوى مكانا دون مكان وزمان
كما اذا نوى في المثال المذكور في زمان دون زمان فان هاتين النيتين باطلتان باتفاق
بيننا وبين الشافعي وان منعه الامدي ثم سلم وبين الفرق ولذا ورد هاتان الصورتان
في صورة الاتفاق بخلاف صور السابقة فانه يقول بجواز التخصيص فيها لان
نفي الحقيقة يستلزم نفي كل فاعل مفعول وسبب وحال وصفة ولذا يحنث
بكل من الصور وذلك معنى العموم فوجب قبوله للتخصيص قلنا منقوض بالمكان
والزمان فان نية التخصيص فيهما باطلة بالاتفاق والحل كما يأتي على ان دليله لا يفيد
الا عموم المعنى والكلام في العموم الذي هو من عوارض اللفظ والمصدر المنفي كما في

في الصورة

في الصورة المذكورة وان ثبت لغة لا اقتضاء لانه جزء مدلول الفعل لا يعم
كالاسم المقتضى لكن المفهوم من ظاهر كلام الجامع انه يعم حيث قال لو قال ان خرجت
فكذا ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه صاحب الكشف بان ذكر
الفعل ذكر المصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص الا اذا تنوع
ذلك المصدر فح يصح نية نوع دون نوع خلافا للقاضي ابي هيثم كالمساكنة
فانها لما تنوعت الى كاملة وهي ان يسكنا في محلة اذا قال لا اساكن فلانا بناء على
انعدام الكامل من الاطلاق وان وقع على الدار بلا نية والخروج فانه لما تنوع
الى مديد هو سفر وقصير وغيره صح نية المديد بخلاف ما لو نوى في الاول المساكنة
في مكان بعينه وفي الثاني الخروج الى مكان بعينه حيث لم تقبل نيته اصلا وهو
الصحيح لا ما ذهب اليه صاحب الكشف ولا ما ذهب اليه ابو هيثم اما الاول
فلما سيأتي من ان نفي الحقيقة ينافي اثبات بعض الافراد وما ذكر في الجامع
لم ينف فيه نفس الحقيقة بل نوع منه فان الخروج لما تنوع الى نوعين صح نية
اخفهما ديانة وان لم يصح قضاء لما فيه من التخفيف واما الثاني فلان النوعين
لما تنافيا بحيث لم يمكن اجتماعهما معا واريد الجنس من حيث تحققه لا من
حيث هو هو وجب ان يثبت احدهما الا اذا ظهر استثناء مما يبقى بعد استثناء
الاول يعني ان المصدر الغير المتنوع لا يعم الا اذا ظهر بان يقال مثلا لا اكل
ونوى اكلا دون اكل يصح كالمذكورات من الفاعل والمفعول وغير ذلك
فانها اذا ظهرت تعم ايضا فيصح تخصيصها ولما ورد ههنا ان في هذه المسائل
بالنظر الى كل فاعل ومفعول وغير ذلك وهذا دليل العموم اجاب عنه بقوله

وليحنث بكل اى بكل جزئى من جزئيات المصدر والفاعل والمفعول ونحو ذلك
فى كل من الصور المذكورة لليمين لوجود المحلوف عليه فى تلك الجزئيات لا للعموم
المنافى للاقتضاء ونفى نفس الحقيقة فان قلت لا شك فى صحة قولنا ان اكلت
او لا آكل الا خبزا وان اغتسلت الا عن جنابة ولا اكلم فلانا الا قائما ولا اتزوج
الا كوفية ولا اخرج الا مكانا او زمانا كذا والاستثناء فرع العموم فلولا العموم
لما صح الاستثناء قلت هذه الامثلة من قبيل المحذوف لا المقتضى والمستثنى
قرينة الحذف فلا اشكال وتحقيق مذهبنا ان لا اكل مثلا لنفى نفس الحقيقة فلا يحتمل
اثبات بعض الافراد للمنافاة الظاهرة بين نفيها واثباتها فلو نوى ماكولا دون ماكول
او اكلا دون اكل فقد نوى ما لا يحتمل اللفظ بخلاف لا آكل شيئا او اكلا اذ قد
يقصد به المتكلم عدم التعيين لما هو معين عنده فاذا فسر ببيان نية فقد عين احد
محتملاته ونظيره الفرق قرأتى لا ريب فيه بالفتح والرفع على ما تقرر فى الفرق
بين نفى الجنس ونفى الفرد المبهم ولذا صح ان يقال بالرفع لا رجل فى الدار بل
رجلان او رجال لا يصح بالفتح لا رجل بل رجلان او رجال فاندفع ما
ذكر فى التلويح ان المصدر فى قولنا لا اكل اكلا للتاكيد والتاكيد تقوية الحكم من غير
زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية وعلامته اعلم ان عامة الاصوليين
من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعى والمعتزلة جعلوا ما اضمر فى الكلام
لتصحيحه ثلثة اقسام ما اضمر ضرورة صدق المتكلم وما اضمر لصحته عقلا وما
اضمر لصحته شرعا وسموا الكل مقتضى وههنا قسم رابع وهو ما اضمر لصحته
لفظا كحذف المبتدا والخبر وفعل الشرط فى مثل ان زيد قائم وامثال ذلك

ومن

ومن هذا القبيل التضمينات وخالفهم الامام فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر
الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان وقالوا المقتضى ما اضمر لصحة الكلام شرعا وجعلوا
ما وراءه محذوفا او مضمرا ولما اختير ههنا مختارهم احتيج الى بيان علامة يتميز
بها المقتضى من غيره فقيل وعلامته اى علامة المقتضى ان يصح به المذكور
اى يتوقف على اعتباره صحة الكلام المذكور شرعا اى يصح من جهة الشرع لا اللغة
بخلاف المحذوف والمضمر فان شمس الائمة المحذوف غير المقتضى لان من عادة اهل اللسان
حذف بعض الكلام للاختصار اذا كان فيما بقى منه دليل على المحذوف ثم ثبوت المحذوف
من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعا لا لغة وانما حذف فخر الاسلام
هذا القيد لان الصحة فى الاصول اذا اطلقت يراد بها الصحة الشرعية وذكر ههنا شرعا
لزيادة التوضيح وشرطه اى المقتضى ان لا يلغى المذكور عند ظهوره اى المقتضى
ذكر هذه العبارة فى اكثر نسخ اصول فخر الاسلام فى بيان العلامة فقيل فى توجيهها
ان لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله او اعرابه عند التصريح بل يبقى كما كان قبله اقول
لا يخفى ان تغير الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح بالمحذوف لا يستلزم ان
يكون المذكور لغوا غاية ما فى الباب ان يفيد معنى غير الاول وهو لا يستلزم الالغاء
فالصواب ان يقال معناه ان لا يكون المقدر بحيث اذا صرح به لا يبقى الكلام
مفيدا اصلا كما اذا قال المولى لعبده المتزوج بلا اذنه طلقها فانه لا يكون اجازة
اقتضاء باعتبار ان الطلاق يقتضى سبق النكاح لان غرضه الرد فلو ثبت الاجازة
اقتضاء يكون المقتضى اعنى قوله طلقها توكيلا محضا بالطلاق وليس ذلك فى وسع
المولى فيلغوا بالضرورة ولما كان هذا المعنى بعيدا عن المقتضى وهو موقوف

والفرق بين المضمر والمحذوف ان المضمر ما له اثر فى اللفظ كقوله ولبلده
اى رب بلدة وقوله الله لافعلن بالجر والمحذوف بخلافه كقوله
واختار موسى قومه اى من قومه

[illegible] حاله [illegible] لا يخفى انه تغير [illegible] صح

عليه ولم يشترط وجود ضده في غيره جعله شرطا لا علامة وكشرطه ان يصلح
تابعا للمذكور بان يكون المقتضى ادنى من المذكور او مساويا له فان الشيء قد
يستتبع مثله لا ان يكون اعلى منه واصلا له ولهذا قلنا اذا قال لامرأته يدك
طالق لا يقع الطلاق لان اليد لا تستتبع النفس وقلنا الكفار لا يخاطبون
بالشرائع لان فروع الايمان لا تستتبع الايمان وقلنا اذا قال لعبده كفر عن يمينك
لا يثبت الاعتاق اقتضاء لان اهلية الاعتاق اهل لصار التصرفات فلا يثبت
تبعا الى غير ذلك من الفروع وهو اى اقتضاء النص كالدلالة في افادة الحكم
قطعا واشتراكا الثابت بهما في الاضافة الى النص ولو بواسطة فان المقتضى
مع حكم حكم للنص بمنزلة الشراء اوجب الملك والملك اوجب العتق في
العتق في القريب فقضاء الثابت كالثابت بنفس النظم بخلاف القياس
الا عند المعارضة فان دلالة النص يترجح عليه لثبوته بناء على الحاجة والضرورة
بخلافها فصل لما فرغ عن الاستدلالات الصحيحة اراد ان يبين فساد وجوه
استدل بها بعض العلماء فقال استدلوا بوجوه آخر غير ما ذكر فاسدة
عندنا منها مفهوم المخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم
اثباتا ونفيا ويسمى ايضا دليل الخطاب وقد ذكروا له شروطا منها ان لا يظهر
اولوية المسكوت عنه بالحكم ومساواته فيه والا استلزم ثبوت الحكم في المسكوت
عنه وكان مفهوم موافقة لا مخالفة ومنها ان لا يكون خارجا مخرج الاغلب
المعتاد مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب كون الربائب في الحجور فالتقييد
به لذلك لا لان حكم اللاتي ليس في الحجور بخلافه ومنها ان لا يكون لسؤال سائل

عن المذكور او لحادثة خاصة بالمذكور مثل ان يسئل هل في الغنم السائمة
زكوة فيقال في الغنم السائمة زكوة او يكون الغرض بيانه لمن له السائمة لا المعلوفة
ومنها ان لا يكون لجهالة المخاطب بان لا يعلم وجوب زكوة السائمة دون
الزكوة المعلوفة فيقول الرسول في الغنم السائمة زكوة فان التخصيص ح
لا يكون لنفي الحكم عما عداها بل للاعلام ومنها ان لا يكون لدفع توهم التخصيص
بالاجتهاد ولولا التقييد بالوصف مثلا اذا قيل في الغنم زكوة يحتمل ان يخرج المجتهد
السائمة من عموم الغنم ويخص الوجوب بالمعلوفة لدليل يقتضي ذلك فيقال
في الغنم السائمة زكوة لئلا تخصص قال الآمدي وبالجملة لو لم يظهر سبب من
الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفي الحكم في محل السكوت فهل يجب القول بنفي
الحكم في محل السكوت تحقيقا لفائدة التخصيص اولا يجب وانما قلنا الاستدلال
به فاسد فانه لو ثبت فبنقل يعني ان مفهوم المخالفة لو ثبت فاما ان يثبت بلا دليل
وهو باطل بالاتفاق او بدليل عقلي ولا مجال له في اللغة فتعين انه لو ثبت ثبت
بنقل وذلك لا يجوز ان يكون بطريق الآحاد اذ الآحاد معارضة فلا تفيد
الظن لانها انما تفيده اذا سلمت عن المعارضة بمثلها ولما اختلف ائمة اللغة في كل
نوع من انواع المفهوم لم يفد الا الشك واللغة لا تثبت بالشك ولا متواتر
او شبهه ليحصل العلم او طمأنينة الظن والا لما اختلف فيه ذلك الاختلاف فلا
اصلا قيل في وجه فساد الاستدلال بالمفهوم لان الاثبات لم يوضع للنفي
وبالعكس فلا يدل احدهما عليه اي على الآخر اقول فيه بحث لان الخصم لا يدعي
الوضع حتى يرد عليه كيف ولو ادعاه لبطل قوله بالمفهوم لاندراج يكون من قبيل

المنطوق وهو اى مفهوم المخالف انواع النوع الاول مفهوم اللقب وهو نفي
الحكم عما لم يتناوله اسم الجنس كالماء في حديث الغسل الذي سياتي والعلم
نحو زيد موجود ومنعه الجمهور وقال به ابو بكر الدقاق وبعض الحنابلة و
الاشعرية لفهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال وهو ان يجامع
بلا انزال من قوله عليه السلام الماء من الماء اى الغسل بسبب المني وهم من
اهل اللسان فلولا ان التخصيص باسم يفيد نفي الحكم عما سواه لما فهموا ذلك
قلنا بطريق القول بموجب العلة ذلك الفهم منهم ليس من التخصيص بالاسم
بل من اداة العموم وهي اللام في الماء بمعنى ان كل فرد غسل الجنابة ثابتة من وجود
المني بقرينة وروده في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض
والنفاس وهو عموم الماء (الحديث) صحيح مسلم لكن الماء لا يجب ان يكون عيانا البتة
بل قد يثبت عيانا كالانزال وقد يثبت دلالة كما في التقاء الختانين فانه
فانه لما كان سببا اقيم مقامه لخفائه وعدم انضباطه كالسفر والنوم والنوع
الثاني مفهوم الصفة لا يراد به النعت بل كل (قيد) في الذات نحو سائمة الغنم ولي الواجد اى جومرد
وظرفي الزمان والمكان وغيرهما ومنعناه وقال به الشافعي ومالك واحمد
والاشعري لان قولنا الفقهاء الحنفية فضلاء ينفي الشافعي فلولا ان التقييد
بالوصف يدل على نفي الحكم عما سواه لما تنفروا اقول قد وقع العبارة في (الاحكام)
والمختصر وغيرها هكذا ولعل الاحسن ان يقال قولنا الفقهاء الشافعية فضلاء
ينفي الحنفية لان نفي الشافعية لا يصلح للاستدلال لجواز ان يكون النفي
لاعتقادهم ذلك وانما الالزام في نفي الحنفية حيث يلزم منه الاقرار بعدم
اى مفهوم المخالفة

الانكار

الانكار قلنا لا نسلم الملازمة بل النفرة انما لتركهم على الاحتمال وتصريح غيرهم
باتصافه بالفضل او فهم البعض اى لفهم المعتقد بين لافادته النفي عن الغير (بالقول)
قصد ذلك النفي في الصورة المذكورة فيمتنع ان يذكر عبارة يتوهم منها بعض
الناس (مفهوم لفهم) نفي الفضل عنهم او لانفهامه في الجملة ولو من القرائن او في المقام الخطابي
المحض والنوع الثالث مفهوم الشرط (اى التخصيص) وهو اقوى من مفهوم الصفة ولذا قال
كل من قال بمفهوم الصفة لانه صفة معنى وبعض من لا يقول به كالكرخي وابي حسين
البصري وعبد الجبار من المعتزلة وابن سريج من الشافعية لان عدمه اى عدم
الشرط يوجب عدم المشروط والا لا يكون شرطا قلنا ما ذكرتم انما هو في
الشرط الاصطلاحي وهذا الذي نحن بصدده لغوي وهو الذي دخل عليه حرف
الشرط وهو لا يجب ان يكون شرطا اصطلاحيا لجواز ان يكون سببا او علة
وانتفاء شيء منهما لا يوجب انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل والنوع
الرابع مفهوم الغاية وهو اقوى من مفهوم الشرط لعدم دليل يختص به ولذا قال
كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضي ابي بكر وعبد الجبار
لانها اى الغاية آخر والا لا يكون غاية فلو لم يكن ما بعدها مخالفا لما قبلها في
الحكم بل دخل ما بعدها في حكم ما قبلها لا يكون الغاية آخرا وهو خلاف المفروض
والواقع قلنا الكلام في الآخر نفسه لا فيما بعده يعني سلمنا ان ما بعد الغاية
لو دخل في حكم ما قبلها لم يكن الغاية آخرا لكن النزاع لم يقع فيه اذ لم يقل احد بدخول ما
بعد المرافق في الغسل وانما النزاع في نفس الغاية كدخول غيبوبة الشمس ونفس
المرافق واعترض على هذا الجواب بان النزاع اذا كان في حكم مدخول حرف الغاية

وهو مذكور ولم يصح عده في المفهوم اقول كونه مذكورا لا ينافي عدّ حكمه من
المفهوم كما في الاستثناء وانما ينافيه لو لم يكن ذلك الحكم مخالفا الحكم قبل الآخر
وهذا اي مفهوم الغاية قد يعدّ من قبيل الاشارة قال صاحب البديع هو
عندنا من قبيل الاشارة لا المفهوم ولعل هذا هو المحمل لكلام التلويح في بحث
المعارضة والترجيح ان مفهوم الغاية متفق عليه والنوع الخامس مفهوم الاستثناء
فانه يفيد حكما للمستثنى منه عند جمهور الشافعية واكثر منكري المفهوم لدلالة
قولنا لا فاضل الا زيد على نفي كل فاضل سوى زيد واثبات كونه فاضلا قلنا هو
الحكوة والاعلى ذلك انما هو من خصوصية المقام وهي كونه مقام المدح فلا يلزم
منه الدلالة مطلقا وهو المطلوب وسيأتي تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى
والنوع السادس مفهوم انما ذهب القاضي ابو بكر والغزالي وجماعة من
الفقهاء الى انه ظاهر في الحصر وان احتمل التأكيد لقوله عليه السلام انما الولاء
لمن اعتق وقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات اذ يتبادر منه عدم صحة العمل بلا نية
وعدم الولاء لغير المعتق قلنا هو اي الحصر يتشأ الا من عموم الولاء والاعمال
اذ معناه كل ولاء متحقق للمعتق وكل عمل بنية وهو كلي موجب فينتفي مقابله الجزئي
السالب وهو بعض الولاء ليس من اعتق بل لغيره وبعض العمل بغير نية فان قيل
لا نم ان مجرد عموم الموضوع كالولاء مثلا يدون انما يفيد الحصر غايته ان كل
الولاء للمعتق وهو لا ينافي ثبوت بعضه بل كله لغير المعتق ايضا لجواز اشتراكهما في
الاضافة اليهما قلنا انه يفيد نفي الولاء عن غيره ظاهرا اذ ثبت له ولاء لما
ثبت للمعتق لامتناع قيام الصفة الواحدة بمحلين فيصدق فليس الولاء للمعتق
وقد كان كل ولاء له ولا يقال هذا انما يتم لو تغاير الولاءان بحسب الوجود وهو

وهو ممنوع لم لا يجوز ان يتغاير بحسب الاعتبار فان الشيء الواحد قد يعرض له اضافات
متعددة نحو جميع هذا الكتاب سماع لزيد وكله وبعضه سماع لعمرو لانا نقول
لا مجال ههنا فانه وجودي لان اللام للاختصاص والاستحقاق ويمتنع اجتماع
الاستحقاقين كما في ملكية الدار لزيد فانه ظاهر في الاستقلال اذ ما لعمرو والعين من اعتق
على تقدير الاشتراك والنوع السابع مفهوم العدد وانما افاد التخصيص لان التعميم
بحيث يشمل الحكم المعدود وغيره يبطل نص العدد فانه لا يحتمل الزيادة والنقصان كما علم
في ثلثة قروء قلنا التعميم الذي نقول بجوازه انما هو بعلة لا سيما اذا كانت مفهومة لغة
اذ الثابت بدلالة نص في الحكم المنصوص كما سبق لا به اي بالعدد اي النص نفسه حتى يلزم ابطال
كما هو ولا شك ان عدم التعرض لشيء ليس تعرضا لعدمه والمذهبان اي القول بمفهوم العدد
والقول بنفيه مرويان عن مشايخنا فقول صاحب الهداية بعد حديث التوكيق
ولان الذئب في معنى الكلب العقور في انه يبتدئ بالاذى وكذا قوله الفقهاء غير مستثنى
لانه لا يبتدئ بالاذى فليس كذا ابى حنيفة مع قوله في جواب قياس الشافعي السباع على
الفواسق والقياس ممتنع لما فيه من ابطال العدد ناظر الى المذهبين والنوع الثامن
مفهوم الحصر ويراد به عرفا النفي عن الغير ويحصل بتصرف في التركيب كتقديم ما حقه
التأخير من متعلقات الفعل والفاعل المعنوي والخبر وتعريف المسند والمسند اليه
والمراد به ههنا بعض انواعه وهو ان يعرف المبتدأ بحيث يكون ظاهرا في العموم سواء كان
صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما او غيره مثل
العالم زيد والرجل بكر والكرم في العرب وصديقي خالد لا خلاف في ذلك بين علماء
المعاني تمسكا باستعمال الفصحاء ولا في عكسه ايضا مثلا زيد العالم حتى قال صاحب

في قوله عليه السلام ولا تقربها في الاية

روت عائشة رضي الله عنها خمس من الدواب كلهن فواسق يقتلن
في الحل والحرم الغراب والحداءة والعقرب والفارة
والكلب العقور
قال النبي عليه السلام لا تقتلوا الصيد وانتم حرم واستثنى النبي خمسة
وقال من الفواسق يقتلن في الحل والحرم الحداءة
والحية والعقرب والفارة والكلب العقور
شرح انا سعيت في حاجتك

المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيدان حصر الانطلاق على زيد الا
ان اعتبار الائمة الاصول لما غاير اعتبارهم فانهم انما يبحثون عن احوال التراكيب
من حيث افادتها خواص يختلف باختلاف المقامات والاعتبارات لم يختار
ما اختاروه وان اختار بعض قائلا اذ لولاه اى لولا الحصر لاخبر عن الاعم
بالاخص وانه باطل اما الملازمة فلانا اذا قلنا فى مقام المدح العالم زيد فظاهر
انه لا قرينة للعهد وليس للجنس لامتناع الحمل بل لما صدق عليه العالم لكان العالم
اعم من زيد وبكر وقد اخبرت عنه بزيد واما بطلان اللازم فلان الخبر الثابت
للعالم ثابت لجزئياته فيلزم ثبوت زيد لبكر واذا ثبت هذا بطل جعله للجنس
ولما صدق عليه مع بقائه على العموم فوجب جعله لما صدق عليه بعد تخصيصه
بما يصلح ان يحمل عليه زيد من معين وما ذلك الا بجعله للمعهود ذهنى بمعنى الكامل
المنتهى فى العلم الذى تصوده المخاطب وتوهمه وانت تعلم فتخبر عن ذلك الشخص
المتصور المتوهم بانه زيد قلنا اللازم فى الدليل الذى ذكرتم هو المبالغة
وهو غير مطلوب لا الحصر الذى هو المطلوب ومنها اى من الوجوه الفاسدة ما قيل
القران فى النظم يوجب المساوات فى الحكم يعنى ان تدل عطف احد الجملتين
على الآخر على تشريك الثانية للاولى فى الحكم المتعلق بها نفيا واثباتا قال به بعض
اهل النظر لان العطف سواء كان بين المفردين او جملتين ناقصتين او تامتين
يقتضى الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم الا ان الناقصة اذا عطفت
على الكاملة فى مثل جاء زيد وبكر ثبتت الشركة فى الحكم بالاجماع ولا موجب لذلك
سوى العطف والعطف قد وجد فيما نحن فيه فيوجبها حتى قال بعض اصحابنا

مطلب العطف

فى قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة يجب بناء على هذا الاصل ان لا يجب الزكوة
على الصبى كما لا يجب الصلوة عليه تحقيقا للمساوات فى الحكم لاشتراك الزكوة
والصلوة فى العطف فيجب القول بالشركة فى الحكم قلنا المقتضى للشركة بينهما
فى الحكم ليس العطف بل افتقار المعطوف ونقصانه فان الاصل فى كل كلام تام
ان يستبد بنفسه ولا يشاركه غيره لان فى اثبات الشركة جعل الكلامين
كلاما واحدا وانه خلاف الاصل والشركة فى الناقصة انما ثبتت ضرورة افتقارها
الى ما تتم به فى الافادة وقد عدمت الضرورة فى التامة لعدم افتقارها فتعين
ان الشركة دارت مع الافتقار وجودا وعدما اما الجملة الثانية قد يكون تامة
اعتبارا ولا تشارك الاولى فيه وناقصة باعتبار امر آخر فيحتاج ولهذا قلنا
اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر ان العتق يتعلق بالشرط
لان الجملة الثانية وان كانت تامة لكنها فى حق التعليق قاصرة لانه عرف بدليل
ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا تنجيزه او ذكر شرطا على حدة فصار ناقصا
من حيث المعنى والدليل كون الخبر الاول غير صالح لخبرية الثانى فان قوله طالق لا يصلح
خبر العبدى فيدل ذكره مع الاول على افتقاره اليه بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت
طالق وعمرة طالق فان اعادة طالق مع الاستغناء عنه يدل على ان المراد التنجيز
والعطف على الجزاء مع الشرط ولهذا قلنا فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا
وعمرة طالق يتعلق طلاق عمرة بالدخول كطلاق المخاطبة الا ان عمرة تطلق عند
الشرط بخلافها وذلك لان قوله وعمرة كان كافية فى وقوع الثلث لو كان مراده
وحيث وحد الخبر فى الخبر دل على انه مراده دون الخبر الاول لما لم يصلح للثانى

تعلق ايضا بالشرط اقول عدوه بين جملتين لا محل لهما من الاعراب عاطفة
محل بحث لان العطف من التوابع كل ثان باعراب سابقه ويؤيده ما ذكرنا قول
الامام شمس الائمة ليس في واو النظم دليل المشاركة بينهما في الحكم انما ذلك في
واو العطف ومنها اي من الوجوه الفاسدة تخصيص العام بسببه اي قصر العام
اصطلاحيا كان او لغويا على سبب وروده او سبب وجوده وعدم تعدية
ذهب عامة العلماء الى اجرائه على عمومه لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام و
خصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه لانه قد اشتهر من
الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة بلا قصر
لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
وقال الشافعي ومالك رحمهم الله تعالى باختصاصه به وبعض اصحاب الشافعي
وابو الفرج من اصحاب الحديث فصلوا بين ان يكون السبب سؤال سائل وبين ان
يكون وقوع حادثة وخصوص الاول دون الثاني وانما خصص من خصص
اذ لولاه اي لولا اختصاص العام بالسبب لجاز تخصيصه اي السبب بالاجتهاد
لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية فلما جاز تخصيص اي فرد كان بالاجتهاد
بعد تخصيصه بما يصلح بالتخصيص جاز تخصيص السبب ايضا لانه من الافراد وايضا
لولاه لم يكن لنقله اي نقل السبب فائدة فانه اذا عم السبب وغيره كان نسبته
اليهما سواء فلا يبقى في ذكره فائدة وايضا لولاه لم يطابق الجواب السؤال
لانه عام هو السؤال خاص وكل منهما يجب نفي مثله عن الشارع قلنا عن الاول
يجوز دخول البعض من الافراد في الحكم قطعا يعني يجوز ان يكون بعض افراد العام

معلوما دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل عليه وان يكون
السبب من تلك الافراد وقلنا عن الثاني الفائدة من نقل السبب لا تنحصر فيه اي خصوص
الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الايات وورود الاحاديث ووجوه النصوص
فائدة وقلنا عن الثالث المطابقة انما هي الكشف لا المساوات يعني ان معنى مطابقة
الجواب للسؤال انما هي الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا يلزم
وجود المطابقة بمعنى المساوات في العموم والخصوص ومنها اي الوجوه الفاسدة
تخصيصه اي العام بغرض المتكلم لانه اي المتكلم يظهر بكلامه غرضه فيجب بناؤه اي بناء
كلامه في العموم والخصوص على ما لم يعلم من غرضه وجعل ذلك الغرض كالمذكور
وعلى هذا قالوا الكلام المذكور للمدح او الذم لا يكون له عموم لانا نعلم انه لم يكن
غرض المتكلم به العموم قلنا هذا فاسد لانه ترك موجب الصيغة لمجرد التشهي
من غير موجب يعتد به وعمل بالمسكوت عنه وهو غرض المتكلم ولا يخفى فساد
ترك العموم بالمنصوص والعمل بالمسكوت عنه فان العلم يثبت بصيغته واذا وجدت
الصيغة للمدح او الذم فان المدح العام والثناء العام في عادة اهل اللسان واعتبار
الغرض نوع احتمال ولاجله لا يجوز ترك حقيقة الكلام ومنها اي من الوجوه
الفاسدة حمل المطلق على المقيد مطلقا اي سواء اقتضاه القياس او لا كما ذهب اليه
بعض الشافعية وقد يعد نحته مستوفي فلا حاجة الى الاعادة او ان اقتضاه القياس
كما ذهب اليه بعض آخر من الشافعية لان القيد لكونه وصفا انه يجري مجرى
الشرط في انتفائه يوجب انتفاء المعلق به فيوجب القيد النفي في المنصوص بالنفي
ولما كان النفي بعد لول النفي المقيد كان حكما شرعيا فيوجب القيد النفي في نظيره عينا

اى نظير

المنصوص ايضه بطريق القياس قلنا حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد لوجوه
الاول ان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي بل هو تعدية للعدم الاصلي وهو عدم
اجزاء غير المقيد في صورة التقييد لما سبق في مفهوم المخالفة والثاني ان هذا القياس
ابطال للحكم الشرعي الثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافر مثلا والثالث
انه قياس في مقابلة النص وشرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس او
انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما
على التعيين فلا يجوز نقض القيد غير متعرضة لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل
في حق الوصف خاليا عن النص ليجب بانه ثم بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد
القيد او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا با
لاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين قيل للخصم ان يقول المعدى هو وجوب
القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على
وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المطلق او غيره اقول هذا الكلام مع
ما فيه من الخروج عن قانون المناظرة يرد عليه ان المسطور في كتب الشافعي
ان المطلق ما دل على شايع من جنسه وفسروا الشيوع بكون المدلول
حصة محتملة لحصص كثيرة وفسر هذا المعترض في حواشي شرح المختصر
الاحتمال بامكان الصدق على حصص كثيرة فلا يجوز ان يكون المعدى
وجوب القيد لانه ينافي التناول او الشيوع بالمعنى المذكور وان وجوب
القيد ينافي امكان الصدق على حصص كثيرة فاذا انتفى الامكان بالنص امتنع
الوجوب بالقياس فظهر ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القياس

كقوله تعالى في الكفارة فتحرير رقبة مؤمنة

ان يثبت بالقياس غير المقيد فان قيل المطلق ساكت عن اجزاء المقيد مع عدم اجزاء صح

فليتامل

مطلب البيان

فليتامل ومن المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة البيان وهو يطلق على
فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما يحصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين
ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل العلم وقيل الدليل
عن الدليل وتحيل اختار الثالث ابو بكر الدقاق وابو عبد الله البصري والثاني
اكثر الفقهاء والمتكلمين والاول اكثر اصحابنا الا ان الامام ابا زيد جعل اقسامه
اربعة كما هو دابه في تربيع الاقسام واخرج بيان الضرورة والنسخ من البين
وشمس الائمة جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ
من اقسام البيان وقال البيان لاظهار الحكم والنسخ لرفعه وفخر الاسلام
ومن تبعه اعتبروا كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي قال في التلويح
لا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره
من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار المراد بعد سبق
كلام له تعلق به في الجملة يشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام
ابتداء اقول يؤيد شرط السبق امران الاول قول فخر الاسلام وغيره من المشايخ ان
هذه الحجج بجملتها تحتمل البيان فوجب الحاقه بها فان للبيان ومنه ان المعرفة
هو البيان الذي يلحق الكتاب والسنة والثاني حصرهم البيان في الخمسة او الاربعة
فانه لو اريد المعنى الشامل لبيان الاحكام ابتداء لما صح الحصر لكن السابق لا يجب
ان يكون كلاما والا لخرج بعض اقسام بيان الضرورة كسكوت الشارع عن تغيير فعل
يعاينه وسكوت الشفيع والمولى كما سبق وسيجيء ولهذا قلت وهو اظهار المراد
سواء كان بالقول او بالفعل او السكوت لا يقال يخرج به التقرير اذ لا اظهار ثمة

ما هو المراد من كلام سابق فليس بيانا فينبغي ان يراد اظهار صح

لانا نقول دفع احتمال المجاز والخصوص اظهار ان المراد ما اقتضاه الظاهر
بعد كبيرة ما اى كلام او فعل له اى للبيان تعلق ما به اى بذلك الكلام او الفعل فيشمل
النسخ وبيان الضرورة بانواعها قولا كان ذلك البيان او فعلا ولما كان كون البيان
القول بيانا ظاهرا متفقا عليه بخلاف الفعل لم يتعرض له بل استدل على كون الفعل بيانا
بالمنقول والمعقول فقال لبيانه عليه السلام الصلوة والحج بالفعل حيث
قال صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وطاوردان البيان بهذين
الحديثين لا بالفعل اراد ان يدفعه فقال وقوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا
عني مناسككم دليل بيانيته اى بيانية الفعل لا انه هو البيان ولامامة جبرائيل
عليه السلام فانه بين مواقيت الصلوة للنبي عليه السلام بالفعل حيث ام في الفعل
في اليومين واما سئل رسول الله قال للسائل صل معنا فصلى في اليومين
في وقتين فبين له المواقيت بالفعل ولان البيان عبادة عن اظهار المراد ولا شك
ان الفعل ادل من القول على المراد لان دلالة الفعل عقلية لا يجري فيها التخلف
والاحتمال ودلالة القول وضعية يجريان فيها ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة
الا يرى انه عليه السلام امر اصحابه بالحلق عام الحديبية فلم يفعلوا ثم لما دق وحلق
بنفسه حلقوا في الحال فدل على ان الفعل ادل لا يكون بيانا لانه يطول
اى يكون اطول من القول فيتاخر البيان اى لو بين به لزم تاخير البيان مع
امكان تعجيله وانه غير جائز قلنا لا نسلم ان الفعل اطول من القول اذ قد يكون
يطول البيان به اى بالقول طولا اكثر مما اى من الطول الذي يحصل بالفعل
كهيئات الركعتين فان بيانها لو بينت بالقول ربما استدعى زمانا اكثر مما يصلي فيه

فيه

فيه ركعتان ولو سلم ان الفعل اطول من القول فلا نسلم التاخير اى لا نسلم لزوم تاخير البيان
للشروع فيه اى في الفعل بعد الامكان يعني ان تاخير البيان انما يلزم اذا لم يشرع في الفعل
عقيب الامكان ولم يشتغل به وقد شرع فيه واشتغل به الا انه لاستدعائه زمانا
طال ومثله لا يعد تاخيرا كمن كان قال لغلامه ادخل البصرة في الحال فبقي في سيره
بشهرين حتى دخلها فانه لا يعد تاخيرا بل مبادرا ممتثلا بالقول ولو سلم لزوم
تاخير البيان لكنه ليس بممنوع مطلقا بل اذا لم يتضمن غرضا واما التاخير الذي جوزناه
فلا يتشاور اقوى البيانين وهو الفعل لكونه ادل من القول كما سبق على ان تاخير
البيان لا يمتنع مطلقا وانما يمتنع اذا اخر عن وقت الحاجة ولا شك انه لم يتاخر
عن وقت الحاجة فيجوز وسيجيء توضيحه ان شاء الله تعالى فان اورد اي قول وفعل
صالحان للبيان بعد مجمل يحتاج الى البيان فان اتفقا كما طاف عليه السلام
بعد نزول اية الحج طوافا واحدا وامر بطواف واحد وذلك لا يخلو اما يعرف السابق
او يجهل فان عرف السابق من القول والفعل فهو البيان لحصوله به واللاحق تاكيد
للسابق وان جهل السابق فاحدهما اى فالبيان احدهما من غير تعيين وان اختلفا
اى القول والفعل كما طوف بعد نزول الاية طوافين وامر بطواف بواحد فالقول
اى فالبيان هو القول لا الفعل تقدم ذلك القول على الفعل او لا والفعل ندب له
اى للنبي عليه السلام ان فعله على طريق الندب له او واجب عليه على وجه يخصه
ولا يسري وجوبه للامة وانما حملنا الفعل عليه لان الاعمال بالدليلين اولى
من اهمال احدهما وهو اى البيان على ما اختاره المحققون خمسة بيان
تقرير وتفسير وتغيير وتبديل وضرورة واضافة البيان الى الاربعة الاول

وفي الكشف اضافة الجنس الى نوعه كعلم الكلام الطب او بيان هو تغيير وكذا الباقي قيل اضافة العام الى الخاص في بعض المواد فيها استهجان كحيوان انسان انسان زيد في بعضها لا استهجان فيه كشجرة الاراك ولا يعرف لهذا جهة غير اقتضاء الذوق وانما تقبل اذا لم يشتهر الخاص بكونه تحت العام فيستهجن انسان زيد
مشارق

ابيات تقسيم البيان

قيد الفعل

من قبيل اضافة العام الى الخاص اى الخامس اضافة الشئ الى سببه اى بيان
يحصل بسبب الضرورة ووجه الضبط ان البيان اما بالمنطوق او غيره والثانى
بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثانى
بيان تبديل النسخ والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثانى بيان تغيير والاول
اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن اكده بما قطع الاحتمال او مجهولا
كالمشترك والمجمل ونحوهما فالثانى بيان تفسير والاول بيان تقرير
اقول يشكل الحصر ببيان مجمل غير شاف فانه خارج عن الاقسام اللهم الا
ان يراد بالتفسير معنى اعم كما مر فى المفسر فيدخل البيان الغير الشافى فى بيان
تفسير الاول بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز ان كان
الكلام المؤكد حقيقة نحو قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر
يستعمل فى غير معناه يقال للبريد طائر لاسراعه فيقال فلان يطير بهمته
او احتمال الخصوص ان كان المؤكد عاما فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان
الملائكة عام يحتمل الخصوص فقرره بذكر الكل وقطع احتمال الخصوص واما
قوله اجمعون فبيان تفسير فان ما قبله لما احتمل الاجتماع والافتراق
كان قوله اجمعون تفسيرا الا انه كان يحتمل المجاز بكونه متفرقا فقرر بلفظ
اجمعون ان الحقيقة مرادة لان التفرق ليس المعنى المجازى اذ الاوضع للاجتماع
ومن هذا القبيل قوله لها انت طالق ولدا انت حر فقال عنيت المعنى الشرعى والثانى
بيان تفسير وهو ايضاح ما فيه خفاء من المشترك والمشكل او المجمل
او الخفى وتخصيص المشايخ المجمل والمشترك بالذكر تسامح كبيان النبى عليه السلام

قوله

مطلب بيان تقرير

الا اذا قال اريد به الطلاق الشرعى [illegible] فان الطلاق قد يراد به غير
حقيقته [illegible] وبعد رفع [illegible] القيد بعد [illegible] صدق
ديانة فقطع [illegible] الاحتمال بارادته [illegible]
قضاء فقطع [illegible] الاحتمال [illegible] منه

يعنى ان الطائر يستعمل فى غير حقيقته اذ يقال للبريد طائر فبذكر
قوله يطير بجناحيه تقرير الموجب الحقيقة وقطع الاحتمال المجاز
منه منه

قوله ءاتوا الزكوة بقوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم وبيانه عليه السلام
مقدار ما يقطع فيه ومحل القطع فى قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما بقوله عليه السلام لا قطع فى اقل من عشرة دراهم وبقطعه يد سارق
رداء صفوان من الزند وكبيان الرجل قوله انت باين بقوله عنيت به الطلاق
فانه بيان تفسير اذ البينونة واخواتها من الكنايات مشتركة محتملة للمعانى انواعها
فيكون بيانها تفسيرا ثم بعد التفسير يعمل باصل الكلام حتى يكون الواقع بائنا
والثالث بيان تغيير وهو تغيير موجب الصدر اى صدر الكلام
باظهار المراد من ذلك الصدر وحقيقته بيان ان الحكم لا يتناول بعض ما يتناوله
لفظ الصدر فوجب ان يتوقف اول الكلام على اخره حتى يصير المجموع كلاما واحدا فلا يلزم
التناقض كالتخصيص فانه بيان تغيير عند الشافعى وقد سبق فى بحث العام والاستثناء عندنا وتفسير
فانه بيان تغيير باتفاق بيننا وبين الشافعى فان المحقق المحققين منهم على ان
الاستثناء تغيير والشرط فانه بيان الا عند شمس الائمة وابى زيد هو عندهما تبديل
والنسخ الذى يسميه القوم بيان تبديل ليس ببيان بل تغيير وذلك لان الشرط يبدل
الكلام من انعقاده للايجاب فى الحال الى التعليق اى الى ان ينعقد عند وجود الشرط
ولا حكم للكلام فى قدر المستثنى اصلا فلا تبديل فيه بل بيان انه لم يرد عند الله
بخلاف النسخ فانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة قلنا الشرط فيه تغيير من ذلك
الوجه واظهار ايجاب عند وجوده فكان بيان تغيير كالاستثناء وان كان
بينهما فرق بطريق اخر كما سيجئ واما النسخ فانه لم يكن تغييرا بل رفعا وابطالا
بالنسبة الينا لكنه عند الله تعالى بيان نهاية مدة الحكم فسمى بيان تبديل المحققين
بيانه

والصفة نحو اكرم بني تميم الطوال فيخرج القصار والحال ملحق بها والغاية نحو اكرمهم
الى ان يدخلوا فيخرج الداخلون وبدل البعض ولله على الناس حج البيت من
استطاع اليه سبيلا فيخرج غير المستطيع واعلم ان هذه الاشياء انما تعد
من بيان التغيير لاطرادها تغيرها والا فلا حصر فيها لوجود مغير غيرها كالعطف مثلا
فانه قد يكون مغيرا كما اذا قال انت طالق ان دخلت الدار وعبدي حر ان
كلمت فلانا ان شاء الله فان عطف الشرطية الثانية على الاولى بعدما
لحقها الاستثناء مغير لحكم الشرطية الاولى في حق الابطال كما صرح
في تلخيص الجامع ويجوز تأخير بيان التقرير والتفسير عن وقت الخطاب لا عن
وقت الحاجة دون التغيير فان تأخيره عن وقت الخطاب لا يجوز اعلم ان تأخير
البيان عن وقت الحاجة لا يجوز الا على قول من يجوز تكليف المحال وما روي
عن بعض الاصحاب من وضع العقالين في اية الخيطين قبل نزول من الفجر
فعلى تقدير ثبوته يحمل على نفل الصوم ووقت الحاجة وقت فرض الصوم
واما تأخيره عن وقت الخطاب فقيل يجوز مطلقا وقيل يمتنع مطلقا وقيل يمتنع
مطلقا في الظاهر ان اريد به غيره لا في المجمل وقيل يجوز في المجمل ويمتنع في غيره وقيل ح
لكن الممتنع تأخيره هو البيان الاجمالي كان يقال هذا العام مخصوص او يخص
وجوزوا تأخير التفصيل بعد قران البيان الاجمالي والمختار عند مشايخنا جوازه
اجمالا وتفصيلا في بيان التقرير والتفسير وامتناعه في بيان التغيير باقسامه كالخطاب على تقديم ح
وفائدة تأخير البيان العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم
منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء ما اصلا لنا
فجوازه

في جوازه في التقرير قوله تعالى ثم ان علينا بيانه اريد به التفسير لا التغيير حيث انه حمل
على بيان ما اشكل عليه عليه السلام من معانيه والتغيير ولان البيان في اللغة الايضاح ولا ايضاح في
التغيير فلا يحمل عليه مطلقه ولانه مراد بالاجماع فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك
وفي التقرير معنى التفسير بل اولى ولنا في امتناعه في التغيير قوله عليه السلام فليكفر
عن يمينه ولو جاز تراخيه لما اوجب النبي عليه السلام التكفير معينا بل قال
فليستثن او يكفر ثم لما اشترط الاتصال في بيان التغيير وكان التخصيص التفسير
تغييرا خلافا للشافعي فانه عنده بيان محض فيجوز تأخيره استدلالا بوجوه ثلثة
الاول ان قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة يعم الصفراء وغيرها ثم خص
متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة الثاني انه تعالى قال لنوح عليه السلام فاسلك
فيها من كل زوجين اثنين واهلك الا من سبق عليه القول والاهل شامل لابنه
وغيره ثم خص بقوله انه ليس من اهلك الثالث انه تعالى قال انكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم فلما سمعه ابن الزبعرى قال للرسول الله صلى الله تعالى عليه السلام انت
قلت ذلك قال نعم قال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو امليح عبدوا
الملائكة ثم نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني
عزيرا وعيسى والملئكة وجب رده هذه الوجوه فاشار الى رد الاول بقوله
وبيان البقرة تقييد للمطلق لا تخصيص للعام وفيه الكلام فيكون نسخا لما سبق ان
تقييد المطلق نسخ فلا يضره التراخي بل يلزمه والى رد الثاني بقوله والاهل
والاهل لم يتناول ابن نوح لان المراد بالاهل الاهل ايمانا ولا شك ان من
لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له بهذا المعنى لانه متناول له لكنه خص متراخيا

بقوله انه ليس من اهلك فعلى هذا يكون الاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول
منقطعا ولو سلم ان الاهل متناول للابن بان يكون المراد الاهل قرابة فقد
اخرج الابن بالاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول لان الاستثناء
يكون متصلا فيخرج به الابن لا بالتخصيص المتراخي ومعنى قوله تعالى انه ليس
من اهلك اي ليس من اهلك الذي لم يسبق عليه القول فالاضافة للعهد والى
ذلك ورد الثالث مقبول وما في قوله انكم وما تعبدون لم يتناول عيسى وعزيرا
والملئكة حقيقة لانه لغير العقلاء وانما اورده ابن الزبعرى تعنتا بالمجاز او
التغليب لانه خص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية لا انهم يعني
ان ابن نوح وعيسى وعزيرا والملئكة متراخيا حتى يلزم جواز تراخي المخصوص كما
فيلزم تراخي المغير واما التخصيص فقصر العام على بعض متناوله لم يقل بعض افراده
ليتناول الجمع ونحوه بكلام خرج به القصر بالعقل والعادة ونحو ذلك فانه ان كان
مسمى بالتخصيص في العرف لكنه لا يكون مغيرا مطلقا كما سبق في بحث العام و
المقصود ههنا تعريفه مستقل خرج به الاستثناء والشرط ونحوهما مما مر
فان شيئا منها لا يسمى تخصيصا في اصطلاحنا موصول للعام في النزول او الورود
حقيقة وهو ظاهر او حكما للجهل بالتاريخ فانه اذا جهل يحمل المخصص على مقارنته للعام
فخرج به المفصول المتراخي فانه نسخ ويجوز التخصيص بالعقل على ما سبق وانما جاز به لخروج
الواجب عن نحو الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير لاستحالة مخلوقيته ومقدوريته
فان قيل البيان مؤخر والعقل ليس كذلك وايضا لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا
وهو ممنوع بالاجماع قلنا الواجب تأخر صفة مبينيته لا ذاته والفرق بين التخصيص والنسخ
مبينيته

اي لا ذات البيان
اي البيان

ظاهر

ظاهر لان النسخ سواء ابيد الحكم ويجوز التخصيص بالعادة يعني ان العادة اذا
اختصت بتناول نوع من انواع متناولات اللفظ العام تخصصه به استحسانا
نحو ان يحلف لا ياكل راسا يقع على المتعارف الذي يباع في السوق ويكبس في
التنانير وقيل لا يخصصه وهو القياس لانه حقيقة لغوية لنا ان الكلام للافهام فالمطلوب به
ما سبق الى الافهام وذا هو المتعارف قطعا فينصرف اليه الكلام ويجوز ايضا بنقصان
بعض الافراد فيكون اللفظ اولى بالبعض الاخر نحو كل مملوك لي كذا لا يقع على المكاتب
او بزيادته كالفاكهة لا يقع على العنب لا القياس يعني لا يجوز تخصيص العام ابتداء
بالقياس اما لان المخرج بالقياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين
عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس مؤيد
بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد واما لان المخصص وان كان بيانا
من وجه معارض من وجه آخر كما صرح به والقياس لكونه ظنيا لا يعارض
النص ولو بوجه ولا الاجماع لان زمان الاجماع متراخ ولا تخصيص مع التراخي
وان وقع ذلك صورة فانما هو بنص مجهول التاريخ محمول على المقارنة حقيقة
ويجوز التخصيص بالكتابة اي الكتاب خلافا للبعض لكنه عند القاضي ابي بكر
وامام الحرمين اذا علم تأخر الخاص او لو علم تقدمه ينسخه العام ولو جهل التاريخ
يحمل على المقارنة فيثبت حكم التعارض بينهما في ذلك القدر وكذا عندنا لكن
اذا اتصل قطعيا الخاص المتأخر اذ لو تراخى كان ناسخا ويبقى العام الباقي قطعيا
فلم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعند الشافعي ومالك يخصصه
الخاص تقدم او تأخر او جهل التاريخ ويجوز التخصيص بالكتاب بالسنة لقوله تعالى

ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة من جملة الاشياء ويجوز
التخصيص بهما اي بالسنة لعامهما اي الكتاب والسنة اما التخصيص بالسنة للكتاب
فيما اذا كانت السنة متواترة او مشهورة وعلم اتصال المخصص لعام الكتاب
او جهل التاريخ لانه يحمل على المقارنة اما اذا كانت خبر واحد فلا يعتبر
لانه لا يعارض عام الكتاب واما اذا كانت متواترة او مشهورة وعلم تقدمها
بنسخها العام فاذا علم تاخيرها تنسخ العام في قدر ما تناوله واما التخصيص
بالسنة للسنة فكالتخصيص بالكتابة للكتابة واعلم ان السنة كما سياتي انشاء الله
تعالى ثلاثة الحديث والفعل والتقرير وكما يجوز التخصيص بالحديث يجوز بالفعل
والتقرير ايضا اما الاول فكالوصال في الصوم بعد نهي الناس عنه واما الثاني
فلعدم انكاره فعلا راه من المكلف مخالفا للعموم هذا اقسام بيان الضرورة
واما الاستثناء فلفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في المتصل والمنقطع بلا نزاع
وان كان صيغ الاستثناء مجازات في المنقطع ولذا قسم الى القسمين فقيل فنقول
ان منع ذلك الاستثناء بعض ما يتناوله صدر الكلام احترز به عن الاستثناء المستغرق
عن دخوله اي دخول ذلك البعض والجار متعلق بمنع في حكمه اي في حكم صدر
الكلام وانما قال انه منع ولم يقل انه اخرج كما في عبارة القوم لانه اذا اريد الاخراج
عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج فان اريد الاخراج عن تناول اللفظ
اليه وافهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج
المنع عن الدخول فالتصريح به اولى والباء في بالا ولخواتها متعلق بمنع وهو احتراز
عن سائر انواع قصر العام على بعض ما يتناوله كالشرط والصفة والغاية ونحو ذلك

مطلب الاستثناء

ونحو ذلك فان قيل استثناء المكيل والموزون والمعدود من الدراهم مثلا صحيح
عند ابي حنيفة وابو يوسف رحمهم الله تعالى ويطرح قيمة المستثنى منه ولم يتناوله
الصدر بل الخارج قلنا القياس ان لا يصح لكنهما استحسنا وقالا المقدرات
جنس واحد معنى وان كانت اجناسا صورية لانها تثبت في الذمة ثمنا والعدديات
التي لا تتفاوت كالمقدرات في ذلك وهو التكلم بالباقي بعد الثنيا اي المستثنى
يعني انه استخراج صوري وبيان معنوي ان المستثنى لم يرد والا نحو قوله تعالى فلبث فيهم الف
سنة الا خمسين عاما والمراد تسعمائة وخمسين سنة وسقط الحكم بالمعارض في لو
بوجه حالي انشائي فلا يتصور في الاخبار عن الخارج لا سيما عن الماضي في
العدد كقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فمعناه ليس له ذلك عمدا الا
انه ذلك خطأ حرمته بناء على ترك التروي ولذا وجب الكفارة والشافعي
حمله على المنقطع قلنا لا نسلم صحته في المفرغ ولو سلم فالاصل المتصل ولا مقتضى للعدول
عنه فان قيل المثال الجزئي لا يثبت القاعدة الكلية قلنا هو شاهد لا مثال قال
الشافعي الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس لكلمة التوحيد فان الاجماع
قد انعقد لا اله الا الله يفيد التوحيد ولو منه الدهري ولا يحصل ذلك الا بالاثبات
بعد النفي اذ لا توحيد في نفي اله سواه ان يحكم بثبوته وللاجماع عليه اي على انه من
النفي اثبات وبالعكس قلنا في الجواب عن الاول افادة كلمة التوحيد الاثبات
بعد النفي بالعرف الشرعي لا الوضعي اللغوي الذي كلامنا فيه وبه يندفع ما يقال
ان المقدر فيها ان كان الموجود يلزم عدم امكان اله غيره وان كان الممكن لم يلزم منه
وجود ذات الله تعالى بل امكانه اذ يلزم عرفا وان لم يلزم لغة وقلنا في الجواب عن الثاني

مرادهم اى مراد اهل الاجماع بالاثبات فى قولهم الاستثناء من النفى اثبات عدم النفى
وبالعكس اى مرادهم بالنفى فى قولهم الاستثناء من الاثبات نفى عدم الاثبات
اطلاقا للخاص على العام ولو سلم ان المراد بالاثبات والنفى حقيقتهما فمعارض
ذلك الاجماع بمثله اى باجماع آخر من اهل اللغة على انه تكلم بالباقى بعد الثنيا
فالتوفيق بينهما انه تكلم بالباقى بوضعه ونفى واثبات باشارته بحسب خصوصية
المقام لعدم ذكرهما قصدا بل لانه على كونه كالغاية المنتهية للوجود بالعدم و
بالعكس لكن فى ذلك المقام لا مطلقا وبه يندفع ان الاشارة فوق المفهوم فكيف
يصح انكاره ثم الاعتراف بعد وشرطه اى شرط الاستثناء ان يكون الاستثناء
مما اوجبه الصيغة قصدا لا مما ثبت ضمنا لانه تصرف لفظى فيجب ان يكون من مدلوله
القصدى ولذا اى لاشتراط كونه مما اوجبه الصيغة قصدا لم يجوز ابو يوسف استثناء
الاقرار فى التوكيل بالخصومة بان يوكل بالخصومة غير جائز الاقرار او على ان لا
يقر عليه وذلك لان اقتداره على الاقرار انما هو لقيامه مقام الموكل لا لانه من
الخصومة ولذا لا يختص بمجلسها فثبت بالوكالة ضمنا لا قصدا فلا يصح استثناؤه
وجوزه محمد اما لتناولها اياه بعموم المجاز وهو الجواب مطلقا اذ المهجور شرعا
كالمهجور عادة لكن لما كان الاستثناء تغييرا صح موصولا لا مفصولا واما
للعمل بحقيقة الخصومة لغة فان الاقرار مسالمة لا يتناولها الخصومة فصح بيانه
تقريرا وصلا وفصلا وعلى هذا الطريق لا يكون الاستثناء على حقيقته وكذا
لك الانكار يعنى انه على الخلاف ايضا لكن على الطريق الاول المجاز لان مجازها شامل
لهما لا يعين شئ منها فصح استثناء احدهما لا على الثانى اذ ليس عملا بالحقيقة

يعنى ان شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا او حقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لان الاستثناء تصرف لفظى فيقتصر عمله على ما يتناول اللفظ ولا يعمل فيما ثبت حكما لا تبعا منه

يعنى ان الاستثناء يعنى ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا فيخرج يصح عند محمد لوجهين الاول ان التوكيل بالخصومة توكيل بالجواب مجازا بعموم المجاز موصولا لا مفصولا صار التوكيل بالخصومة فصح استثناء الاقرار والانكار فصح الاقرار والانكار الثانى انه بيان تغيير بالنظر الى ادراج الخصومة لانه بيان تقرير نظرا الى النزاع الذى هو المعنى الحقيقى للخصومة فيصح موصولا ومفصولا منه معناها اللغوى الذى هو مطلق الجواب

فصح استثناء الاقرار والانكار

بوجه

بوجه ولا يصح عند ابى يوسف لا لدليل الاقرار بل لان الانكار عين الخصومة فيكون
استثناء الكل من الكل وهو باطل كما سيأتى فى الاصح احترز به عما قيل لا يصح اتفاقا
ان حقيقتها عينه ومجازها اما عينه او مجاز يتبعه ولا يتبع مع عدم المتبوع ويستثنى
الاكثر من الباقى نحو انت طالق ثلاثا الا ثنتين خلافا لابى يوسف هو يقول انا الا استثناء
بيان فان من قال جاءنى القوم الا فلانا كان بيانا للجائين بطريق الاختصار وهذا
انما يتحقق فى الاستثناء القليل لا الكثير وفى ظاهر الرواية لا فرق لان الاستثناء
كما عرفت تكلم بالحاصل بعد الثنيا فشرطه ان يبقى وراء المستثنى شئ يصير متكلما به
لا الكل عطف على الاكثر بلفظه نحو عبيدى كذا الا عبيدى او بالمساوى مفهوما نحو امائى
كذا الا مملوكاتى فان كلا منهما باطل لاقتضائه مغايرة الشئ لنفسه ولانه لما لم
يبق شئ بعد الاستثناء لم يجعل متكلما بما يبقى فيبقى الكلام الاول كما كان واما
اذا ساواه وجودا جاز الاستثناء نحو عبيدى كذا الا فلانا وفلانا وفلانا ولا عبد له
سواهم جاز لاحتمال الكلام فى نفسه بقاء بعض الافراد الا اذا عقب الكل المستثنى
بما يخرجه عن المساواة نحو له على ثلثة الا ثلثة الا اثنين حيث يلزم اربعة لوقوع الاثنين
فى درجة الاثبات لكونهما مستثنى عن ثلثة هى فى درجة النفى لكونها فى محل الاستثناء
عن ثلثة مثبتة والواحد الحاصل من ثلثة الا اثنين اذا استثنى من ثلثة هى من درجة
الاثبات يبقى ثنتان فيجمعهما مع الاثنين الاخرين فيحصل اربعة واذا تعقب
الاستثناء الجمل المتعاطفة ينصرف الاستثناء الى الجملة الاخيرة لان الرجوع اليها
متحقق على التقديرين والحكم غيرها محتمل مع ان حكم الاولى بكمالها متيقن وارتفاع
بعضها بالاستثناء مشكوك لجواز انصرافه الى الاخيرة فقط والمحقق المتيقن

والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا الاية سورة

اولى بالاعتبار والشافعي صرفه الى الكل لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع ولو كان
ما قبله جمعا بالصيغة ينصرف اليه بالاتفاق فكذا هذا قلنا لا نم المساواة مطلقا لجواز
ان يكون للاستقلال دخل في منع الصرف او الاستثناء مثاله اية القذف فانه قوله تعالى الا الذين
تابوا منصرف عندنا الى قوله تعالى واولئك هم الفاسقون حتى ان فسقهم يرتفع بالتوبة ولا يفيد التوبة
قبول شهادتهم بل ردها من تمام الحد وعنده منصرف الى قوله ولا تقبلوا لهم شهادة
ابدا حتى ان التائب يقبل شهادته عنده والاستثناء منقطع ان لم يكن كذلك
اى ان لم يمنع بعض ما يتناوله الصدر عن دخوله في حكمه ولا بد فيه بعد التعليق بالصفة
من المخالفة بين الطرفين باحد وجهين لكون الاول فيه بمعنى لكن اما بالنفي والاثبات
نحو ما جاءني القوم الا حمارا او الا زيدا اذا لم يكن منهم واما بعدم الاجتماع نحو ما زاد
الا ما نقص وما نفع الا ما ضر بخلاف ما جاءني زيد الا ان الجواهر الفرد موجود واما
التعليق فيمنع العلية ويلزمه منع الحكم ضرورة اعلم ان قولنا انت طالق مثلا علة
لوقوع الطلاق بالاتفاق واذا قيدناه بالشرط مثل ان دخلت لا يقع الطلاق بالاتفاق
ايضا فعندنا المنع العلية لانه داخل عليها لا على حكمها قصدا لانها هي المذكورة دونه
حتى ان المعتبر من الحكم ما هو بين الشرط والجزاء لا الجزاء فان مضمون الشرطية
ابقاع الحكم على تقدير الشرطية وحده مطلقا واذا كان داخلا على العلة يمنعها من اتصالها
بمحلها وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد علة فان تأثير التصرف الشرعي بثلثة
امور الاهلية والمحلية واتصال التصرف بالمحل ثم كان بانعدام الاهلية والمحلية
لا ينعقد علة كالبيع من المجنون وبيع الحر فكذا بانعدام الاتصال بالمحل فان قيل
لما لم يتصل بالمحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق قلنا لما كان مرجو

لوصول

الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير
سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجو الوقوف على وجوده كقوله مثلا انت طالق
ان شاء الله تعالى ح واذا كان التعليق مانعا للعلية فزمان وجود العلة هو زمان
وجود الشرط لان المانع ح ينتفي فيجاز اى اذا كان زمان العلة هو زمان وجود الشرط
التعليق اى تعليق ما يصح تعليقه من التصرفات كالطلاق والعتاق ونحو ذلك بالملك
بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او كلما تزوجت امرأة فكذا او بان
قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر او قال ان اشتريت عبدا فكذا لان وجود
الملك انما يشترط لصحة هذه التصرفات عند وجود العلة لا مطلقا فحين وجد
الملك وهو الشرط وجد العلة بزوال مانعها وقال الشافعي التعليق يمنع الحكم
بمعنى انه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال اذ لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق
بمنعه عن الوجود وانما يؤثر في حكمه بمنعه عن الثبوت فظهر ان اثر التعليق في
منع الحكم لا العلية بمنزلة شرط الخيار في البيع والاضافة الى الزمان فانه اذا قال
انت طالق غدا ينعقد السبب ويتراخى الحكم الى الغد ونظيره التعليق
الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر في منع ثقله الذي هو السبب للسقوط بل
في حكمه وهو السقوط قلنا اللفظ انما يكون علة باعتبار مدلوله الذي هو النسبة
التامة وقد منعه التعليق فلا يتصور عليته بمجرد وجوده اللفظي واما شرط الخيار
فانما دخل على الحكم لان البيع من قبيل الاثبات فلا يحتمل التعليق بالخطر لانه يؤدي
الى القمار فكان القياس ان لا يجوز البيع معه كما لا يجوز مع سائر الشروط الا ان
الشرع جوزه نظرا لمن لا خبرة له فكان ثابتا بالضرورة فيقدر بقدرها

وهي تندفع بجعله داخلا على الحكم فقط اذ لو دخل على السبب لكان داخلا على المسبب
والحكم جميعا ودخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق
ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط لانها من قبيل الاسقاط والاصل ان يدخل
التعليق على السبب كيلا يختلف الحكم عن السبب ولا مانع عنه فيدخل عليه واما
الاضافة الى الزمان فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب
لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واذا لم يكن مانعا للعلية
في زمانها اي العلة زمان التعليق فلم يجز اي اذا كان في زمانها زمان التعليق لان وجود
الملك عند وجود العلة شرط لصحة التصرف فلما وجد العلة ولم يوجد الملك لم يصح
التصرف ومبناه اي مبنى النزاع بيننا وبين الشافعي ان المعلق هو الايقاع فلا يصح
قبل وجود الشرط المعلق به فلا ينعقد اللفظ علة والمعلق عنده الوقوع ووقوع الطلاق
والعتاق ونحوهما اذ كان المعلق هو الوقوع فلا مانع من انعقاد اللفظ علة والحق
لنا اما اولا فلان من حلف لا يعتق ولا يحنث بالتعليق قبل وجود الشرط
اتفاقا فلو انعقد علة لوجب ان يحنث واما ثانيا فلاجماع اهل العربية
وغيرهم ان الجزاء وحده يفيد انما الحكم بين مجموع الشرط والجزاء وقول
صاحب التلويح التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل العربية وغيرهم ان الجزاء وحده
لا يفيد الحكم بين مجموع الشرط والجزاء وقول صاحب التلويح التحقيق في الجملة الشرطية
عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد به بمنزلة الظرف والحال حتى
ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشائية فانشائية وعند اهل
النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته

وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط
والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتداء والخبر قد رد بان ما ذهب اليه الميزانيون لا يخالف
كلام اهل العربية كيف وهم بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم
والعرف وقد صرح النحويون بان كلم المجازات يدل على السببية الاولى ومسببية
الثاني وفيه اشارة الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء وذكر مشية
من لا يظهر مشيته نحو ان شاء الله وان شاء الملك وان شاء الجن ونحو ذلك
ابطال لحكم الكلام عند ابي يوسف فانه قال ان الصيغة وان كانت صيغة الشرط
لكن معناه دفع للحكم واعدامه على خلاف سائر التعليقات فان التعليق بالشرط
وان كان اعداما للحال ولكن عرضية الوجود له ثابتة عند وجود الشرط ولا طريق
للوقوف على هذه المشية فيكون التعليق بها اعداما لحكم الكلام اصلا وذكر
مشيته تعليق لحكم الكلام عند محمد نظرا الى صيغة الشرط ويروى العكس ايضا
وثمرة الخلاف يظهر في مواضع منها انه اذا قدم المشية فقال ان شاء الله انت طالق
فعند من قال بالابطال لا يقع الطلاق لانه ابطال فيبطل الكلام سواء قدم
او اخر بحرف الفاء او غيره وعند من قال بالتعليق يقع لانه للتعليق فاذا
قدم الشرط ولم يذكر حرف الجزاء لم يتعلق وبقي الطلاق من غير شرط ومنها انه اذا قال
ان حلفت بطلاقك فعبدي كذا ثم قال لها انت طالق ان شاء الله فعند القائل بالابطال
لا يكون يمينا فلا يحنث وعند القائل بالتعليق يكون يمينا فيحنث اقول ينبغي ان يظهر
ايضا فيما اذا ذكرت مع الهبة والصدقة ونحو ذلك فان تعليقها بشرط متعارف
وغير متعارف يصح ويبطل الشرط فعند القائل بالتعليق ينبغي ان يصح هذه التصرفات

مطلب دخول الشرط على الشرط بلا عاطف

وعند القائل بالابطال ينبغي ان لا يصح واذا دخل الشرط على الشرط بان يذكرا ولا
عاطف بينهما يقدم الشرط المؤخر ويكون الشرط المقدم مع الجزاء جزاء له
سواء تأخر الجزاء عن الشرطين كما اذا قال ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فانت
حر فشرط العتق وجود الكلام اولا حتى ان كلم ثم دخل عتق وان دخل اولا
ثم كلم لم يعتق وذلك لانه تعذر جعلهما شرطا واحدا لعدم حرف العطف
وتعذر جعل الثاني مع الجزاء جزاء للاول لعدم حرف العطف وتعذر فصل
احدهما عن الآخر لان الشرط الاول يلغو ولا يلغى كلام العاقل ما امكن وقد
وقد امكن بالتقديم والتأخير فان الشرط الثاني اذا قدم اي حال كونه الثاني ومقدما كان الشرط
الاول مع جزائه جزء الثاني مقدما عليه وفي مثله لا يحتاج الى الفاء فصار كانه
قال ان كلمت فلانا فان دخلت الدار فانت حر فكان الكلام شرط انعقاد اليمين
والدخول شرط انحلاله فاذا وجد الكلام اولا انعقد اليمين ثم بالدخول انحلت
للحنث اما اذا وجد الدخول اولا فقد وجد شرط الحنث قبل انعقاد اليمين فلا يعتبر
او تقدم الجزاء على الشرطين كما اذا قال انت حر ان دخلت الدار ان كلمت فلانا
تقديره ان كلمت فلانا فانت حر ان دخلت الدار فالثاني شرط
الانعقاد والاول شرط الانحلال على قياس ما سبق وتقديم الثاني اولى
لانه غير متصل بالجزاء واذا تخللها اي الشرطين الجزاء اي دخل الجزاء بين
الشرطين كان الشرط الاول شرطا للانعقاد اي لانعقاد اليمين وكان الثاني شرطا
الشرط للانحلال اي لانحلال اليمين فاذا قال ان تزوجت امرأة فهي كذا ان
كلمت فلانا فتزوج امرأة قبل الكلام واخرى بعده طلقت المتزوجة قبل الكلام

لا التي بعده لان الشرط الثاني لحق اليمين وما كان كذلك لا يكون شرطا للانعقاد
والا لا يكون ما فرضناه يمينا يمينا لانه الكلام التام المستقل المنعقد بالشرط
فتعين ان يكون شرطا للانحلال والا يكون لغوا فصار الكلام شرطا للحنث دون
الانعقاد فصار غاية لليمين فاذا كلم انحلت فالتي تزوجها بعد الكلام تزوجها
بعد انحلال اليمين فلا تطلق والتي تزوجها قبل الكلام تزوجها واليمين باقية فتطلق
واذا تعقب الشرط الجمل المتعاطفة اي جاء بعدها نحو هذا حر وهذه طالق
وعلي حج ان فعلت كذا ينصرف الشرط اليها جميعا لان حق الشرط التقدم
كما هو مذهب المنصور فاذا تأخر الجزاء حكما كانت الجملة الاولى ناقصة من حيث
تعلقها بالشرط والثانية معطوفة عليها فيكون في حكمها في النقصان وكذا الثالث
فظهر الفرق بينه وبين الاستثناء فان حقه التأخير واذا تقدمها اي الشرط الجمل
المتعاطفة تتعلق اي تلك الجملة به اي بالشرط للمشاركة المذكورة واذا توسطت
المتعاطفة بينهما اي بين الشرطين ان دخلت الدار فامرأته طالق وعبده حر وعليه
الحج ان كلمت فلانا ولا نية له تنضم الجملة الوسطى الى الجملة الاولى في التعليق بالشرط
الاول لان الاصل تقديم الشرط على الجزاء كما سبق فكان تعلق الجزاء المتوسط
بالشرط الاول اولى بخلاف الجزاء الثالث لان فيه ضرورة وهي صيانة الشرط
الآخر عن الالغاء لا اذا اقدم الاولى اي اولى الجملة الواقعة جزاء عليه اي الشرط
يعني اذا قال امرأته طالق ان كلمت فلانا وعبده حر وعليه الحج ان دخلت الدار
فاذا كلم طلقت لا غير والعتق والحج بدخول الدار ولا ينضم ههنا الجزاء المتوسط
الى الجزاء المتقدم ولا يتعلق معه بالشرط المتقدم لانا اذا جعلناه منضما الى الشرط

الاول يحتاج الى التقديم والتاخير واضمار الفعل فيجعل كانه قال امراته طالق
ان كلم فلانا ولو جعل معلقا بالشرط الاخير يبقى نظم الكلام واستغنى عن الاضمار
فيكون بخلاف الاولى فان هناك امكن ضمه الى الجزاء المتقدم من غير ادراج الزيادة
وتغيير نظم الكلام والرابع بيان الضرورة اى بيان يقع للضرورة فيكون من قبيل
اضافة الحكم الى السبب وهو نوع توضيح بما لم يوضع له اى للتوضيح منه ما هو فى حكم
المنطوق للزومه عنه عرفا كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فان بيان نصيب
احد الشريكين بيان النصيب الاخر بالضرورة ومنه السكوت لدى الحاجة الى البيان
بان يدل عليه اى على كون السكوت بيانا حال المتكلم اى الذى من شانه التكلم فى
الحادثة لا انه المتكلم بالفعل فان السكوت ينافيه كسكوت الشارع عن تغيير ما يعاينه
من قول او فعل ولم يسبقه تحريم فانه يدل على جواز ذلك القول والفعل مثل
ما شاهد عليه السلام من معاملات كان الناس يتعاملونها وماكل ومشارب كانوا
يستديمون مباشرتها فاقرهم عليها ولم ينكرها فدل على ان جميعها مباح اذ لا
يجوز من النبى عليه السلام ان يقر الناس على محظور وسكوت الصحابة عن تقويم منفعة
البدن فى ولد المغرور وهو من يطاء امراة معتمدا على ملك يمين او نكاح على ظن
انها حرة فتلد منه ثم تستحق وسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن فى زوجة
اى المغرور روى ان رجلا من بنى عذرة تزوج جارية على ظن انها حرة فولدت
اولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رضى الله عنه فقضى بها لمولاها وقضى على الاب
ان يفدى الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة
الولد فجعل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا يضمن بالاتلاف المجرد بدون العقد

العقد وشبهته بدلالة حال المتكلم والموضع موضع الحاجة لان المستحق جاء طالبا
حكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له كذا قال شمس الائمة وسكوت البكر البالغة
فانه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهو الرغبة فى الرجال وسكوت
الناكل فانه جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقراره به لحال فى الناكل وهى انه امتنع
عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره
بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما يلزمه الا اذا كان محقا فى الامتناع
وذلك بان يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة الا ان يكون المدعى محقا
فى دعواه وسكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد علمه بالبيع فانه جعل بيانا للتسليم
لحال فى الشفيع وهى ان العادة تقضى بان من لا يرضى بمثل هذه التصرف يظهر
الرد على المتصرف وينازع معه فلما ترك المخاصمة مع القدرة عليها دل على
التسليم وسكوت المولى حين راى تجارة عبده فانه ايضا جعل بيانا للاذن لحال
فى المولى وهى ان العادة ايضا تقضى بان من لا يرضى بتصرف عبده حين راى يظهر
النهى ويرده عليه فلما ترك التعرض علم انه راض بما صنع وتقرير هذا البحث على
هذا الوجه احسن من تقرير القوم كما لا يخفى على ارباب الفهم ومنه ما ثبت
ضرورة الاختصار الكلام نحو له على مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز
جعل العطف بيانا للمائة عندنا وقال الشافعى المائة مجملة عليه بيانها كما فى مائة
وثوب ومائة وشاة لان العطف لم يوضع للبيان بل للمغايرة قلنا هو مقتضى القياس
لكنا استحسناه بالعرف والاستدلال فان ارادة التفسير بالمعطوف وتمييزه
عينه متعارفة فى نحو مائة وعشرة دراهم للايجاز حتى يستهجن ذكره فى العربية

ويعد تكرارا وكذا مائة ودرهم وكذا عطف كل عدد اذا كان مقدارا لانه يثبت

في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف له علي مائة وثوب فصلا عن

نحو وعبد فانه لا يثبت في الذمة فيها ولان المعطوفين كشيء واحد كالمضافين ولذا لم

يجز الفصل بينهما الا بالظرف فكما يعرف المضاف اليه المضاف يعرف المعطوف المعطوف

عليه اذا صلح كما في المقدار وبيان التبديل وهو النسخ ولا بد من الكلام في تعريفه وجوازه

ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ ففيه مباحث الاول في تعريفه وهو لغة التبديل

واصطلاحا ان يدل على خلاف حكم شرعي دليل شرعي يشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا و

تقريرا فخرج دلالة دليل الشرعي على خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية وخرج

ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب بلا دلالة دليل وكذا نسخ التلاوة

فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام اللهم الا ان يدرج الاحكام اللفظية

كصحة التلاوة في الصلوة وحرمتها على الجنب ونحوه وخرج دلالة عدم الاهلية كالموت

والجنون على عدمه متراخ خرج به التخصيص والاستثناء ونحو ذلك لانه دفع مطلقا

والنسخ دفع بالنظر الينا وهذا التعريف اولى من تعريف ابن الحاجب بالرفع و

ومن تعريف بعض الفقهاء بالبيان لان صدق كل منهما باعتبار دون الاخر فانه بيان

محض في علم الله تعالى المتعلق بامد الحكم ورفع وتبديل في علمنا لاطلاقه الظاهر في البقاء

البحث الثاني في جوازه وهو جائز عقلا اما اذا لم يعتبر مصالح العباد فان الله تعالى

غني عن العالمين فظاهر لانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يسأل عما يفعل

واما اذا اعتبرت تفضلا على ما عليه الجمهور فلجواز اختلاف المصالح باختلاف الاوقات

وعلم الخبير التقدير وان كان غيبا عنا كاستعمال الادوية بحسب الامزجة

والازمان

مطلب بيان الخبير

يعني ان صلاحية المعطوف لنصب المعطوف عليه اذا كان من المعطوفين من المقدرات ابن ملك

خصوصية الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما مثلا

والازمان ففي ذلك حكمة بالغة لا بدا كما في الاحياء والاماتة وجائز نقلا لان

الاستمتاع بالاخوات والبنات كان حلالا في زمن ادم عليه السلام ثم نسخ في سائر

الشرائع ولان الختان كان جائزا في شرع ابراهيم عليه السلام ثم وجب في شريعة موسى عليه السلام

ولان الجمع بين الاختين كان جائزا في شرع يعقوب عليه السلام ثم حرم في سائر الشرائع

فان قيل كل منها رفع للاباحة الاصلية قلنا الاباحة فيها بالشرائع فان الناس لم يتركوا

سدى في زمان كيف وسكوت الانبياء عند مشاهدتها تقرير منهم وكانت احكاما

شرعية خلافا لغير العيسوية من اليهود فانهم ينكرون الجواز فرقة عقلا واخرى

نقلا اما الاول فلان النسخ اما لحكمة ظهرت فيكون بدا او لا لها فيكون عبثا وكلاهما

على الله محال قلنا ان اريد بظهور الحكمة تجددها بتجدد الازمان اخترنا الاول

ولا بدا وان اريد تجدد العلم بها اخترنا الثاني ولا عبث لثبوتها واما الثاني فلنقلهم

عن موسى عليه السلام ان لا نسخ لشريعته وعن التورية تمسكوا بالسبت

ما دامت السموات والارض قلنا لا نسلم ان قوله وانه متواترة ولا نسلم انه ثابت في التورية

النازلة على موسى عليه السلام وثبوته فيما في ايديهم لا يكون حجة لانه محرف ولذا اختلف

نسخها كيف ولو ثبت ذلك لاحتجوا به على النبي عليه السلام ولو وقع لظهر فلما

لا يصدر عن مسلم فكيف عن ابي مسلم على النبي عليه السلام ولو احتجوا لاشتهر عادة وعدم انتفاء

اللازم يدل على انتفاء الملزوم وهو واقع لما سبق في جوازه نقلا خلافا لابي مسلم

وذلك لان الظاهر من مراده الاول انكار اطلاق لفظ النسخ وهو مخالف للنص

لقوله تعالى ما ننسخ والثاني انكار ارتفاع الشرائع السالفة بشريعة محمد عليه السلام

وهو ايضا باطل بل مراده ان الشريعة المتقدمة موقتة الى ورود الشريعة المتاخرة

يعني ان الاحكام المذكورة كانت ثابتة بالاباحة الاصلية دون الادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا

يعني ان الاباحة الاصلية فيها الشريعة لان الناس لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة

اي بالعبادة والقيام بانسبها

اي يوم القيمة

اي يعني قال ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيمة

كما افتراه ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا عليه السلام ويوضح ذلك لاشتهر تعارضهم مع حرصهم على دفع رسالته عليه السلام

الاصفهاني ولم يرد بانكار وقوعه ظاهره فانه لا يصدر عن مسلم فكيف عن ابي مسلم صح

اذ ثبت في القرآن ان موسى عليه السلام وعيسى عليه السلام بشرا بشرع
محمد عليه السلام واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمى
الثاني ناسخا قلنا لا نم ان البشارة والايجاب تقتضيان توقيت احكامهما
لاحتمال ان يكون الرجوع اليه لكونه مقررا او مفسرا او مبدلا للبعض دون
البعض ثم من اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأبيد فتبديلها يكون
نسخا ولو سلم فنقل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا
فرفع وفي عبارة المتن من اللطف ما لا يخفى المبحث الثالث في محل النسخ
ومحله حكم احتراز عن الاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال
او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب او جهل بخلاف الاخبار عن حل
الشيء او حرمته مثل هذا حلال وذاك حرام شرعي خرج به الاحكام العقلية
والحسية فانها لا يقبل النسخ فرعي خرج به الاحكام الاصلية المتعلقة بالعقائد
لم يلحقه اي ذلك الحكم توقيت اي تعيين من الوقت ولا تأبيد اي دوام الحكم
ما دامت الدار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تأبيدا لا
توقيتا قيد للحكم صفة توقيت وتأبيد نصا اي الصوم واجب مستمرا ابدا فانه
نسخه لا يجوز اتفاقا واختلف في غيره وهو امران الاول ان لا يكون التوقيت
والتأبيد قيدين للحكم بل للفعل المحكوم به نحو صوموا ابدا او الى كذا فان الفعل
بعمل بمادته والوجوب انما يستفاد من الهيئة فيكون القيد متوجها الى الفعل
باعتبار مادته ضرورة فالجمهور منا ومن الشافعي على جواز نسخه خلافا
للجصاص وعلم الهدى والقاضي ابي زيد والشيخين ومن تبعهم الثاني ان يكون

التوقيت والتأبيد قيدين للحكم ظاهرا لا نصا نحو الصوم يجب ابدا فان الاصل
في العمل والمختار في التنازع اعمال الثاني فتكون ابدا قيدا ليجب ويحتمل ان يكون
ظرفا للصوم فان نسخه يجوز عند الجمهور ويحمل على خلاف الظاهر من اعمال الاول بعده
لا عندهم للجمهور ان ابدية الفعل المكلف به لا ينافي عدم ابدية التكليف به لجواز
اختلاف زمانيهما كما ان تقييده بزمان يجامع عدم تقييد التكليف به نحو صم غدا
فمات قبله او نسخ اليوم وللمتأخرين ان ورود النسخ على الصوم التام وغير
موقت بذلك الوقت لانه ينافيها او على وجوبه يستلزمه لانه اذا لم يجب جاز
تركه فلم يدم بين دوام الصوم ونسخ منافاة لمنافاة نقيض كل لازم الملزوم به
فيكون مبطلا لخصوصية التأبيد كما في تأبيد الواجب بعينه المبحث الرابع في شرط
النسخ وشرطه في الامر التمكن من الاعتقاد لا الفعل اي اعلم ان شرطه عندنا
هو التمكن من عقد القلب فانه كاف وعند المعتزلة والصيرفي من الشافعية والجصاص
وابي زيد منا التمكن من الفعل ايضا وهو ان يمضي بعد وصول الامر الى المكلف
زمان يسع الفعل من وقته المقدر له شرعا ولا يكفي ما يسع جزءا منه فكل من النسخ
قبل دخول وقته او بعده وقبل مضي ذلك القدر في محل النزاع وبناؤه على ان الاصل
عند عمل القلب والنسخ بيان انتهاء مدته لكفايته مؤداته كما في انزال المتشابه
وكونه اقوى المقصودين اخرى لتوقف كون العمل قربة عليه بدون العكس وعدم احتمال
السقوط دونه وعندهم عمل البدن لانه المقصود بكل تكليف نصا والنسخ بيان
انتهاء مدته فلو نسخ قبله كان ابدا التأخير المؤاخ حيث نسخ الزائد على خمسة
من خمسين قبل التمكن من الفعل لا من عقد النبي عليه السلام وهو الاصل وعقد

جميع المكلفين ليس بشرط وهم لا ينكرون المعراج بمعنى الاسراء الى المسجد الاقصى
لثبوته بالكتاب بمعنى الصعود الى السماء والحديث مشهور متلقى بالقبول لا يمكن
انكاره كالمتواتر فيكون حجة عليهم المبحث الخامس في الناسخ ويجري النسخ بين الكتاب
والسنة يعني يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة
والسنة بالكتاب فيكون اربعة اقسام الاول كنسخ الوصية للوالدين باية المواريث
والثاني نحو قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها
ولا خلاف في صحة هذين القسمين وخالف الشافعي في المختلفين اي نسخ الكتاب
بالسنة ونسخ السنة بالكتاب واستدل على الاول بوجوه الاول انه مطعنة
للطاعن فانه يقول خالف ما يزعم انه كلام ربه والثاني انه تعالى قال ما ننسخ
من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والسنة دونها وليست من الله تعالى
والثالث انه عليه السلام قال يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله الحديث وهو دليل على رده عند المخالفة والرابع انه
تعالى قال قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فلو نسخ لبدله والجواب
عن الاول ان طعن الطاعن لا عبرة به كيف فانه في نسخ الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة وارد فان المصدق يتيقن ان الكل من عند الله والمكذب
يطعن في الكل عن جهل وعن الثاني ان المراد والله اعلم خيريه الحكم او مثليته
في حق المكلف حكمة او ثوابا كسورة الاخلاص تعدل ثلث القران ولا شك
ان السنة ايضا من لدنه لانه لا ينطق الا بالوحي سيما اذا لم ينبه على الخطا وعن
الثالث ان ذلك الحديث غير صحيح لانه يخالف النص الدال على وجوب

اتباع

اتباع الحديث مطلقا ولو سلم فالمراد بحديث لا يقطع بصحته بدليل سياق
الحديث حيث لم يقل عم فاذا سمعتم مني فالمراد فاعرضوا بذلك الحديث الذي
لا يعلم صحته على كتاب الله تعالى فان خالفه فردوه لانه اذا لم يعلم تاريخه يحمل على
المقارنة فيرد لعدم قوته على المعارضة فان علم فان تقدم على الكتاب فقد نسخ
به فوجب رده وان تاخر عنه وجب ايضا رده لانه لا يصلح لان ينسخ به
الكتاب وعن الرابع ان المراد بالتبديل وضع لفظ لم ينزل مكان ما انزل
ولو اريد التبديل في المعنى فالسنة ايضا من عنده تعالى وتقدس كما سبق
فلا يكون التبديل بها تبديلا من تلقاء نفسه عم وعلى الثاني بوجهين الاول
انه مطعنة للطاعن كما سبق والثاني انه تعالى قال وانزلنا عليك الذكر لتبين
للناس ما نزل اليهم فلا يكون ما جاء به رافعا والجواب عن الاول ما سبق في
الاول عن الاول وعن الثاني ان المراد بالتبيين التبليغ ولو سلم في النسخ
بيان لمدة الحكم ولو سلم فيدل على ان النبي عم بين في الجملة ولا ينافي كونه ناسخا
ايضا والاجماع لا ينسخ شيئا ولا ينسخ بشيء لان الاجماع بعد عهد رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم لكفايته في عهده ولا نسخ بعده واما سقوط سببه لا با
لاجماع وكذا القياس يعني انه لا ينسخ ولا ينسخ لانه لما كان مظهرا كان الناسخ
والمنسوخ في الحقيقة نصا لا نفسه على انه لا نسخ بعده عم كما سبق والعبرة في
عهده بالنص وان وجد القياس والناسخ الحكم الذي يفيده الناسخ يجوز ان
يكون اخف من المنسوخ بالاتفاق وقد يكون اشق منه في الاصح خلافا لبعض
المتكلمين والشافعي فانهم قالوا يجب ان يكون مثله او اخف لقوله تعالى

قات بخير منها قلنا الاشق قد يكون خيرا لانه فيه فضل الثواب ولنا عقلا انه
يجوز ان يكون المصلحة فى النقل من الاخف الى الاشق كما يجوز ان يكون فى عكسه
وسمعا انه كل من عليه الصيام كان فى ابتداء الاسلام مخيرا بين الصوم والفدية
ثم صار الصوم حتما وكذا الخمر حلالا فى الابتداء ثم نسخ ولا شك ان الحرمة
اشق من الاباحة لا ينسخ المتواتر كتابا كان او سنة بالاحاد لان المظنون
لا يقابل القاطع واما استدارة اهل قبا الى مكة فى صلوتهم بخبر الواحد مع
ثبوت التوجه الى بيت المقدس بالدليل القاطع وعدم انكار الرسول ذلك
فقيل لافادته القطع بالقرائن فان نداء منادية عم بحضرته فى مثلها قرينة
صادقة عادة فالناسخ والمنسوخ كلاهما قطعيان وقيل بالتواتر اصل الحكم ولم
ينسخ فيه وانما النسخ فى بقائه حال حياته وهو ظنى لثبوته بالاستصحاب لان
احتمال النسخ فيه قائم فى كل حال فالناسخ والمنسوخ كلاهما ظنيان وينسخ
المتواتر بالمشهورة لان النسخ من حيث انه بيان يجوز بالاحاد كبيان المجمل
ومن حيث انه تبديل يشترط التواتر فيجوز بالتوسط بينهما عملا بالشبهين
ويجوز نسخ الثابت بالدلالة اى لا انه الصحيح نسخ الاصل اتفاقا وا
ختلفوا فى نسخ احدهما بدون الآخر فقيل يجوز مطلقا لانهما دليلان
متغايران فجاز رفع كل بلا آخر قلنا لا يفيد التغاير اذ ثبت الاستلزام وقيل
لا يجوز مطلقا اما من طرف الاصل فلان حكم الاصل ملزومه كتحريم التأفيف
والضرب فرفع اللازم يستلزمه رفع الملزوم واما من طرف الفحوى فلانه تابع
فلا يبقى بدونه قلنا التبعية فى الدلالة والفهم لا فى ذات الحكم والمرتفع بالنسخ

ذاته

ذاته لا دلالة اللفظ فلا يتم التقريب والمختار جواز نسخ الاصل بدونه
اى بدون الثابت بالدلالة لا العكس وهو نسخ الثابت بالدلالة دون الاصل
لانك قد عرفت ان حكم الاصل ملزومه كتحريم التأفيف والضرب ورفع
اللازم يستلزم رفع الملزوم بلا عكس بخلاف القياس يعنى اذا نسخ
حكم اصل القياس لا يبقى حكم فرعه لان نسخه يوجب الغاء علته وعليها
يترتب الحكم وبانتفائها ينتفى الفرع يعرف الناسخ بالتاريخ بان يعلم ان نصا قابلا
للناسخية متأخرة عن نص قابل للمنسوخية وتنصيص الرسول بناسخيته صريحا
لهذا ناسخ او دلالة كحديث كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها الحديث او تنصيص الصحابة بخلاف من لا
يرى التمسك بالاثر واذا لم يعرف الناسخ فالتوقف اى الحكم هو التوقف لا التخيير
كما ظن لان فيه رفع حكمها والاخذ بهما معا حتى قطعا البحث السادس فى المنسوخ
والمنسوخ منه اى من الكتاب اربعة لانه اما التلاوة والحكم المستفاد منها معا
كالصحف السابقة فانها كانت نازلة تقرأ ويعمل بها قال الله تعالى ان هذا لفى
الصحف الاولى صحف ابرهيم وموسى ولم يبق منها تلاوته ولا حكم واحد منهما اى
التلاوة فقط او الحكم فقط وقد منعهما البعض لان النص وسيلة الى الحكم فلا اعتبار له
عند فواته كوجوب الوضوء بعد سقوط الصلوة وان الحكم لا يثبت الا به فلا يبقى دونه
كالملك الثابت بالبيع بعد انفساخه قلنا التوسل والتسبب هنا فى الابتداء
لا ابتقاء والنسخ بالنظر الى البقاء وهما فى الصورتين فى الابتداء والبقاء ولنا اولا
جوازه من حيث ان للفظ احكاما مقصودة كالاعجاز وجواز الصلوة والثواب
بقراءته وحرمتها على الجنب لا تلازم بينها وبين الحكم المستفاد منه فيجوز افتراقهما

مطلب بيان المنسوخ والمنسوخ منه

نسخا كسائر المتباينة وثانيا وقوعه في التلاوة فقط كما روي عمر
رضي الله عنه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله ويراد
بهما عرفا المحصن والمحصنة لان الشيخوخة تستلزم الدخول بالنكاح عادة والحكم
فقط كنسخ ايذاء الزواني باللسان وامساكهن في البيوت والاعتداد بالحول
ووصية الوالدين ونحو ذلك او وصف الحكم كالاجزاء وحرمة ترك الواجب

في زيادة الشرط والجزء اعلم ان العلماء اتفقوا على الزيادة على النص ان كانت
عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم والزكوة بعد وجوب الصلوة
لا يكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع بلا تغيير للاول وكذا ان لم
يكن الزيادة متاخرة بعد رسوخ القلب كزيادة رد الشهادة في حد القذف
مقارنا للحد واختلفوا في ما بين ذلك وهو زيادة الشرط وزيادة الجزء اما زيادة الشرط
فانها ترفع اجزاء الاصل واجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة حكم شرعي مدلول
للامر كما سبق في مباحث الامر واما زيادة الجزء فانما يكون بثلثة امور الاول
بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب واحدا فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك الواجب
الواحد والثاني بالتخيير في ثلثة بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة ههنا
ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شيء زائد فالزيادة
ههنا ترفع اجزاء الاصل ان معنى الاجزاء امتثال الامر او الخروج عن العهدة ودفع وجوب
القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع
وان ترفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي
قال الشافعي زيادة الشرط والجزء ليست بنسخ بل هي بيان محض لان الزيادة

بحيث الخروج عن العهدة [illegible] كما عرفت فانه رفع ما كان ثابتا [illegible] الى [illegible]

مثلا صم او اعتق رقبة مؤمنة
زيد فيه مؤمنة

على الاصل ضم وتقرير للاول والنسخ رفع وتبديل له فكيف يتحدان فهي في حقوق الله
كزيادة عبادة مستقلة وفي عبادة حقوق العباد كمن ادعى الفا وخمسمائة
فشهد شاهد بالف واخر بالف وخمسمائة قلنا لا نسلم ان الزيادة على الاصل
تقرير له فانها تفيد رفع الاجزاء ورفع حرمة التركيب ورفع الاجزاء في بعض
الصور ورفع حرمة الترك في بعض آخر لا يكون تقريرا للاصل بل تبديل له فاذا
كانت الزيادة نسخا عندنا فلا يزاد بخبر الواحد والقياس المفيدين للظن
على المتواتر المفيد للعلم والمشهور المفيد للطمانينة الظن خلافا له اي للشافعي
فانهما لما كانت عنده بيانا محضا جازت بهما كما ذهب اليه الشافعي في تخصيص
العام فلا يزاد التغريب على الجلد ولا النية بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات
كما ذهب اليه الشافعي ولا الترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله به وبقوله
عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه
ثم يغسل يديه ثم يمسح راسه ثم يغسل رجليه كما ذهب اليه ايضا ولا الولاء اي
الموالاة في غسل اعضاء الوضوء كما ذهب اليه مالك بما روي انه عليه السلام
كان يوالي في وضوئه او بقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به
على آية الوضوء متعلق بلا يزاد وهي قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا وجوهكم الآية فان كلا من الغسل والمسح لفظ خاص وضع لمعنى معلوم
فهو الاسالة والاصابة والنص باطلاقه يقتضي الجواز الواحد ونوقض باشتراط
النية في التيمم مع ان النص ساكت عنه واجيب بان النية فيه انما ثبت بالنص
لا بخبر لان التيمم ينبئ عنها اذ هو القصد لغة والنية هي القصد فاعترض بانه انما
جواز

يستقيم لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد وليس كذلك بل هي عبارة
عن قصد الصعيد لاستباحة الصلوة وهذا اخص منه فالعام لا دلالة له على
الخاص فكيف يستفاد ذلك منه اقول الجواب ان الاصل في الشروط المامور بها
ان يلاحظ فيها جهة الشرطية فيكتفي بمجرد وجودها بلا اشتراط النية فيها
القصد في ايجادها وقد يلاحظ فيها جهة كونها مامورا بها اذا دلت عليها
قرينة فيشترط فيها النية والوضوء من قبيل الاول فانه لما كان مشروطا
للصلوة ولم يدل قرينة على تلك الجهة لم يشترط فيه النية والتيمم من الثاني
فانه وان كان شرطا ايضا لكن لما وقع التيمم جزاء للشرط في قوله تعالى وان كنتم
مرضى الى قوله فتيمموا صعيدا طيبا علم انه ليس من الشروط التي يعتبر فيها
القصد فترجح جانب كونه مامورا به بالضرورة فاشترط فيه النية بهذه القرينة
ضرورة وهذا معنى قول صاحب الهداية وهو ينبئ عن القصد فليتامل فانه
دقيق بالقبول حقيق ولا يراد الطهارة عن الحدث على وجه يكون فرضا كما قال
الشافعي لقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام
على اية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان الطواف خاص
وضع لمعنى معلوم وهو الدوران وهو باطلاقه يقتضي جوازه من المحدث
والطاهر فاشتراط الطهارة بما ذكر نسخ لحكم الاطلاق بخبر الواحد وهو لا يجوز
فلا يجوز به واعترض بان النص مجمل لان نفس الطواف غير مراد اجماعا فانه قدر
بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء في الحجر الاسود حتى لو ابتداء من غيره لا يعتد به
حتى ينتهي الى الحجر وكذا يلزم اعادة الجنب والحايض والطواف منكوسا واذا ثبت

انه مجمل جاز ان يلحق خبر الطهارة بيانا له والجواب انا لا نسلم انه مجمل واما ثبوت
العدد وتعيين المبداء فاخبار مشهورة يجوز بها الزيادة على الكتاب ووجوب
الاعادة ليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة
المؤداة بالكراهة ولهذا يجبر بالدم بلا اعادة كانجبار نقصان الصلوة بالسجدة
ولو سلم ففي حق العدد وابتداء الفعل لا مطلقا اما الاول فلان باب
المبالغة وذلك يحتمل العدد والاسراع فالتحق خبر الاشواط السبعة بيانا له
لانه استفيد من الامر لانه لا يدل على التكرار ونظيره قوله تعالى وان كنتم
جنبا فاطهروا فانه مجمل من حيث احتمال المبالغة الكمية والكيفية لكن المراد
ههنا الكيفية اجماعا فالاجماع بين الاجمال واما الثاني فلانه لا بد لتحقق
الحركة وتعينها الواجب شرعا وهو غير معلوم فالتحق خبر الابتداء بيانا له
فليتامل ولا الفاتحة ولا التعديل اي تعديل اركان الصلوة على الصلوة كما ذهب
الى الاول الشافعي بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والى
الثاني الشافعي وابو يوسف بقوله عليه السلام لا عرابي قم فصل فانك
لم تصل فرضا حال من كل ما ذكر من النية الى التعديل لم يقل على اية الصلوة
لانها مجملة بخبر الواحد متعلق بلا يزاد فيكون راجعا الى الكل ولا الايمان على الرقبة
في كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل ثم لما ورد علينا بانكم اوجبتم الفاتحة
والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا لم يثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم وانما
لان الفرض عندكم ما يثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه بدليل

ثم فاما منه فالمراد حركة اعتبر تعيين مبدا ونقاشرعا الى التسليم

قوله انما لم يثبت الفرضية اه فيه تلفيق الجواب وهو غير مستحسن في تقرير الايراد قوله اذ لا يمكن جعله بحيث آثم المتوضي لتركه وذلك لان الوضوء حسن في الصلوة لا في نفسه فيجب بوجوب الصلوة ويسقط بسقوطها كما عرفت في مباحث الامر فهو واجب للغير فلا يمكن جعل شيء في افعاله واجبا لعينه يأثم تاركه فيه المنافات وهذا هو الذي اراده بقوله لانه مما يسقط محله بلا اثم لسقوط الغير الذي به وجب وهو الصلوة وان كان قاصرا عن افادته فسقط ما يتوهم من ان عدم تأثيم تارك الصلوة الكل لعذر لا يوجب عدم تأثيم تارك البعض بلا عذر فلا يتم التقريب هكذا ينبغي ان يحقق المباحث المشتركة حتى يحسن الشروع في المباحث المختصة بالسنة والله الموفق والحمد لله على ذلك

طوسو
سي
م م

قطعي والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد قدم على الكتاب بخبر الواحد

هما لا يمكن ان يراد به وهي الوجوب اجاب عنه بقوله اما وجوب الفاتحة والتعديل

فليس بالزيادة التي يلزم منها النسخ لما انا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة

والتعديل حتى يلزم منه النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركها عمدا ولا

يلزم منه النسخ وهذا لا يتصور في الوضوء حتى تكون النية والترتيب واجبين فيه

بهذا المعنى اذ لا يمكن جعله بمعنى اثم المتوضي لتركه لانه مما يسقط كله بلا اثم

لسقوط الغير الذي به وجب وهو الصلوة ولا بمعنى انه اثم المصلي لتركه مع

مع جواز صلوته والاساءة في واجب الصلوة واقتضى سهوه جابرا وان اريد

معنى الاساءة فذا بالسنة كما جاء الوعيد على التثليث وهذا سر ان ابا حنيفة لم يجعل

في الوضوء واجبا الركن الثاني فيما يختص بالسنة لما فرغ عن المباحث المشتركة

بين الكتاب والسنة شرع في المباحث المختصة بالسنة وهي السنة ما صدر

عن النبي عليه السلام من قول ويختص اي القول المنسوب الى النبي عم بالحديث

فانه اذا اطلق لا يفهم منه الا السنة القولية او فعل عطف على قوله وهو ظاهر

او تقرير وهو ان يرى فعلا او قولا صدر من امته فلم ينكر عليه وسكت وهو تقرير منه

له عليه ولما كان صدور السنة عنه عليه السلام بطريق الوحي احتيج الى بيانه اولا

فقيل الوحي في حقه عليه السلام نوعان الاول ظاهر وهو على ثلثة اقسام الاول ما اشار

بقوله سمع النبي عم من ملك بشفته اي يعلم ذلك الملك يقينا مبلغا من جانب

الحق تعالى وتقدس وهو ما انزل عليه السلام بلسان الروح الامين عليه السلام

كالقرآن والثاني ما اشار اليه بقوله او وضح له اي الرسول عليه السلام باشارته

اي باشارة الملك بلا كلام منه كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي فقال

فقال ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والى الثالث بقوله او لاح لقلبه

يقينا بالهام الله تعالى قيل هو المراد بقوله تعالى ان يكلمه الله الا وحيا اي الهاما بان

الله تعالى بنوره كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله والكل من الاقسام

الثلثة منه اي من النبي عم حجة على الكل من امته يجب عليهم اتباعه بخلاف الهام

الاولياء فانه لا يكون حجة على غيره والنوع الثاني باطن وهو ما ينال بالاجتهاد

والتامل في حكم النص ومنعه بعضهم مطلقا كالاشاعرة واكثر المعتزلة لانه

لا ينطق الا عن الوحي بالنص والمفهوم من الوحي ما القى الله اليه بلسان الملك

او غيره ولان الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يجوز الا عند العجز عن دركه دليل لا

يحتمله ولا عجز بالنظر الى النبي عم لوجود الوحي القاطع ولانه ان جاز له الاجتهاد

لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازمه لعدم القطع بمطابقة الواقع واللازم

بط بالاجماع والوجه والجواب عن الاول ان معنى النص ما يصدر منطقه بالقرآن

عن الهوى ما القرآن الا وحي يوحيه الله تعالى اليه سلمنا شموله لغيره لكنه اذا كان متعبدا بالاجتهاد

كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا انطقا عن الهوى وفيه بحث لانه حكمه بالاجتهاد

لا يكون وحيا بل ثابتا بما جاء بالوحي فالصواب الاقتصار على المنع وعن الثاني ان اجتهاده

لا يحتمل القرار على الخطا فتقريره على المجتهد قاطع للاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد

وعن الثالث ان المخالفة انما تجوز لو جاز القرار على الخطا فلما لم يجز لم تجز وجوزه

آخرون مطلقا كمالك والشافعي وعامة اهل الحديث وهو مذهب ابي يوسف من

اصحابنا واستدلوا بوجوه الاول ان الاجتهاد واجب عليه عليه السلام لدخوله في عموم

فاعتبروا يا اولوا الالباب والثاني وقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان عليهما السلام

حيث روى ان غنم قوم افسد زرع جماعة فتخاصموا عند داود عليه السلام
فحكم بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان وهو ابن احدى عشر سنة غير هذا ارفق
بالفريقين فقال ارى ان يدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها
واصوافها والحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود كهيئة يوم افسده ثم
يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك فان وقع
من غيره عليه السلام يقع منه ايضا اذ لا قائل بالفصل الثالث انه عالم بعلل النصوص
وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد
الرابع انه شاور اصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك
الا لتقريب الوجوه وتحصيل الراى اذ لو كانت لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برايهم كان
ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك ان رأيه اقوى فاذا جاز
العمل برايهم عند عدم النص فرأيه عليه السلام اولى لانه اقوى قلنا هذه الوجوه انما
تدل على الجواز في الجملة ونحن نقول به كما سيأتي تحقيقه لا مطلقا والنزاع فيه
والمختار عندنا انه عليه السلام ينتظر الاول يعني ينتظر الوحي الظاهر قدر ما يرجو نزوله
ثم اى بعد ما مضى مدة الانتظار وهى قدر ما يرجو نزوله ويخاف الفوت
في الحادثة يعمل بالثاني يعني الاجتهاد لان الاول اصل في حقه عليه السلام والثاني
خلف ولا يصار الى الخلف الا بعد اليأس عن الاصل كمن يرجو وجود الماء فعليه
ان يطلبه ولا يعجل بالتيمم ما لم ينقطع رجاؤه عن الماء والاول يعني الوحي الظاهر
اولى لاحتمال الثاني يعني الاجتهاد الخطاء وان لم يقر عليه القائلون بجواز الاجتهاد
لم اختلفوا في جواز خطائه في اجتهاده فمنهم من لم يجوز لانا امرنا باتباعه عليه السلام

انما تدل
قوله الثالث انه لا يخفى انه يرجع الى الاول فاسد قول المختار
على الجواز في الجملة ولهذا اورد صاحب الاحتجاج ودليله على مذهب النقض
قوله انما يدفع بهذا النقض ... لا يجوز قبل بانه مذهب المختار لان الخصم
[illegible] باتباعه الخطاء واللازم باطل فالملزوم مثله فحذا لا بد بين ما بين بطلان
اللازم بان الامة معصومة عن الاتفاق على الخطاء لادلة الاجماع ظاهر الفرق
بين امر الامور العوام فاندفع النقض بظهور عدم جواز الريب
في عبادته كما قال في الحاشية ثمان العوام ليسوا الا الامة لجواز الخطاء
عليهم دون الامة انتهى طرسوسي

في الاحكام فلو جاز الخطاء عليه لكنا مامورين بالاتباع في الخطاء والامة معصومة
عن الاتفاق على الخطاء لادلة الاجماع والمختار ان الخطاء يجوز لقوله تعالى عفى الله عنك
لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطأ في الاذن لهم لكنه لا يحتمل القرار على الخطاء بل
ينبه عليه في الحال لما ذكرنا انه يؤدي الى امر الامة باتباع الخطاء فاندفع بهذا التقرير
ما قيل ان هذا منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين مع جواز تقريرهم على الخطاء
على انا لا نم انه يؤدي الى امر الامة باتباع الخطاء بل ايقاع العمل
بالاجتهاد الذي هو صواب عملا كما هو مذهب المخطئة او صواب مطلقا كما هو مذهب
المصوبة فالاستمرار اى استمرار الرسول على اجتهاده وعدم التنبيه على خطائه
دليل الاصابة في اجتهاده يقينا فانه لو كان خطاء لنبه عليه فلما لم ينبه علم انه
صواب فلا يجوز مخالفته اى الامة لاجتهاده بخلاف اجتهاد غيره فانه لما جاز
خطاؤه جاز مخالفته فصل فيما يتعلق بالقول الصادر عن النبي عم اخبارا وانشاء
وفيه ابحاث البحث الاول في كيفية اتصاله اى القول بالنبي عم وهى اى اتصاله به كان على وجوه
ثلثة لانه اما كامل ان كانت الرواة كذلك القول في كل قرن من القرون المعتبرة وهى
القرن الاول والثاني والثالث قوما لا يجوز العقل تواطئهم اى توافقهم على
على الكذب عادة وان جوزه نظرا الى الامكان الذاتي وعدم تجويز ذلك ليس
لاشتراط علم كل واحد ولا لعدم احصاء عدد المتواترين ولا لعدالتهم ولا لتباين
اماكنهم بل لحصول العلم الضروري بعد ان كان البعض مقلدا او ظانا وبجواز وفاق عدد
اى الرواة ناظر الى عدم احصاء عدد المتواترين ناظر الى تباين اماكنهم
انحصارهم وكفرهم كاخبار الكوفة عن موت ملكهم واجتماعهم كاخبار الحجاج
ناظر الى عدم عدالتهم
عن واقعة بعد تابعهم ويسمى هذا القسم الكامل الاتصال المتواتر لتتابع رواية
اى تتبع

قوله الذين صواب عملا وان لم يكن صوابا علما في بعض الموارد كما هو مذهب
المخطئة الذين يقولون بان المجتهد قد يخطئ وقد يصيب فادى اليه اجتهاده
يجب في حقه وفي حق مقلده وبعمل ان يكون صوابا عملا واما
انه صواب عملا وعلما فقد يكون قوله او صواب
مطلقا يعني علما وعملا كما هو مذهب المصوبة القائلة بان المجتهد يصيب دائما
فما ادى اليه اجتهاده فهو الحكم عند الله تعالى وبذا الخلاف مبني على الخلاف
في ان الحكم عند الله تعالى واحد ام متعدد كما يجيء في اخر الكتاب
طرسوسي

واحد بعد واحد وهو اى التواتر يفيد اليقين فيكفر جاحده فى الشرعيات كنقل
القران والصلوة الخمسة واعداد الركعات والسجدات ومقادير الزكوة ونحو ذلك
وقالت السمنية والبراهمة لا يفيد الا الظن وهو انكار لما يقتضيه صريح العقل وقائله
سفيه لا يعرف خلقته مما هو ودينه ودنياه وامه واباه كالسوفسطائية المنكرة
للعيان بالضرورة لانه لا يفتقر الى توسط المقدمتين بالوجدان ولانه يحصل
لمن لا يتاتى منه النظر والاستدلال كالصبيان خلافا للكعبى وابى الحسين البصرى
وامام الحرمين لهم اولا انه يحتاج الى توسط المقدمتين بخوانه جماعة كذا عن محسوس
وكل ما كذلك فهو صدق وثانيا انه لو كان ضروريا لعلم ضروريته لان العلم
بالعلم وبكيفيته لازم بين والجواب عن الاول انا لا نم الاحتياج بل المعلوم بالوجدان
عدمه وامكان التركيب لا يستدعى الاحتياج كما فى قضايا قياساتها معها وعن
الثانى انا لا نم ان العلم لازم بين اذ لا يلزم من الشعور بالشئ الشعور بصفته
ولو سلم فلا نسلم ان لازم الضرورى ضرورى لاحتياجه الى توسيط الملزوم واما فيه
اى ذلك الاتصال شبهة صورة اذ كانت الرواة كذلك اى قوما لا يجوز
العقل تواطئهم على الكذب فى القرن الثانى وهو زمان التابعين والقرن الثالث
وهو زمان تبع التابعين لا القرن الاول بل يكون فيه خبر الواحد ولذا كان
فيه شبهة عدم الاتصال صورة وان لم يكن معنى لتلقى العلماء اياه فى القرن الثانى
والثالث بالقبول ويسمى هذا القسم الكامل معنى فقط المشهور وهو
اى المشهور يفيد طمانية الظن وهى زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس
على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمينانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل

فى مسموعة رواية تحقيقا او تغليبا اذ ليس فيه ما نواتر بعض الاعلام ... كما لا يخفى

للمستيقين بوجود مكة بعد ما يشاهد واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم
عليه السلام ولكن ليطمئن قلبى وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث
يكاد يدخل فى حد اليقين وهو المراد هنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب
الناشئ عن ملاحظة كونه احاد الاصل بسبب الشهرة الحادثة فلا يكفر جاحده
بل يضلل واما فيه شبهة صورة ومعنى اذ لم يكن الرواة كذلك اى قوما لا يجوز
العقل تواطئهم على الكذب فى القرنين الاخيرين ويسمى هذا القسم فى الاصطلاح
خبر الواحد وان رواه اكثر واحد ما لم يتواتر او ما لم يشتهر وهو اى خبر الواحد يوجب
العمل وغلبة الظن بشرائط معتبرة فى الناقل والمنقول وسياتى بيانها بالكتاب وهو
قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وله توجيهات الاول انه امر الطائفة المتفقهة
بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان التحضيض المستفاد من لولا يتضمن الامر
فلولا افادته العمل لم يكن الامر مفيدا والطائفة تتناول الواحد فى
الاصح ولو سلم فلا يلزم حد التواتر بالاجماع الثانى ان لعل للترجى وهو على الله
تعالى محال فحمل على لازمه وهو الطلب الجازم فايجاب الحذر عن ترك العمل يستلزم
وجوب العمل والسنة فانه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الافاق
لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وانه عليه السلام قبل خبر بريرة فى الهدية
وخبر سلمان فى الصدقة ثم فى الهدية وخبر ام سلمة فى الهدايا وقول رسل
الملوك فى الهدايا على ايديهم وغير ذلك والاجماع فان الصحابة والتابعين
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين استدلوا وعملوا به فى وقائع لا تحصى وشاع ذلك

تعريف ... الانذار ... ان الاية دلت على انه لم يكن فى الفرقة ... الا ... فى النفوس ... ولا تنافى بين ... ان النذب ... الى ... الاية ... بطريق الدلالة ... انه الاصل ... والعرف ... ان الاستدلال ... ان كان خبر الواحد ... فى الشرائع ... متقبلا ... اولى ... باب الرواية ... الاجماع ... كما ان ... مثل ... نظيره فى الاجماع ... المشتهر ... المتواتر

ولم يكن وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح وهذا استدلال
بالاجماع المنقول بتواتر العدد والمشترك لا باخبار الآحاد حتى يدور المعقول
فان الشهادة مع انها مظنة للتهمة بالتجاذب والتباغض وليست باخبار عن معصوم
ولا المخبر مشهور بالثقة اذا وجب العمل حتى لو لم يقض بعد البينة العادلة كان فاسقا
فالرواية اولى وكثرة الاحتياج الى الشهادة يعارضها عموم مصلحة الرواية وايضا
عدالة الرواية ترجح جانب الصدق لكون الكذب محظور دينه وعقله فيفيد
غلبة الظن فيوجب العمل كما في القياس اولى لانه لا شبهة في الاصل ههنا بل في طريق
الوصول وقيل لا يوجب العمل ايضا اعلم ان ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به
علم ان يتبعون الا الظن على استلزام العمل للعلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب
العلم ايضا لانتفاء اللازم وهو العلم وينتفي الملزوم وهو العمل وقيل يوجب العلم
ايضا بوجود الملزوم وهو العمل قلنا لا نم استلزام العمل للعلم القطعي كيف واتباع
الظن قد يثبت بالادلة ولا عموم للايتين في الاشخاص والازمان على ان العلم
قد يستعمل في الادراك جازما كان وغير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم فيجوز
ان يكون في الاية بذلك المعنى البحث الثاني في شرائط الراوي التي اذا فقد واحد
منها لا يقبل روايته وهي اربعة الشرط الاول العقل الكامل وهو عقل البالغ
على ما ياتي في بيان الاهلية ان شاء الله تعالى فلا يقبل خبر المعتوه والصبي اما المعتوه
فظ واما الصبي فانه وان كان ضابطا كاهلا للتمييز ربما لا يجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم
عليه والشرط الثاني الاسلام وهو تحقق الايمان كان الايمان تصديق الاسلام
وهو نوعان الاول ظ بنشوه بين المسلمين وتبعية الابوين او الدار والثاني

كامل يثبت بالبيان واعلاه البيان تفصيلا بتصديق تفاصيل جميع ما اتى به النبي عم
والاقرار به وادناه البيان اجمالا بتصديق جميع ما اوتي به عليه السلام بلا تفصيل و
لا عبرة للاول الا ان يظهر امارته كالصلوة بالجماعة للحديث ولذا قال محمد رحمه
الله تعالى في صغيرة بين المسلمين اذا لم تصف بعد الاستيصاف حين ادركت تبين
من زوجها بل الثاني فان في اشتراط التفصيل حرجا ولذا اكتفي بعد الاستيصاف
بنعم ولذا قال وهو التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام بالقلب والاقرار به
اي باللسان ولو اجمالا وانما اشترط الاسلام لا لان الكفر يقتضي الكذب لانه
حرام في جميع الاديان بل لان الكافر ساع في هدم الدين تعصبا فيرد قوله من امور
والشرط الثالث الضبط وهو مجموع معان اربعة الاول حق السماع اي سماع الكلام
كما هو حقه بان لا يفوت منه شيء والثاني فهم المعنى للكلام على سبيل الكمال لا مكان ان ينقله
بالمعنى بخلاف القران فان فهم تمام معناه ليس بشرط اذ المعتبر في حقه نظم المعجز المتعلق به
احكام مخصوصة والمقصود في السنة معناها حتى لو بذل مجهوده في حفظ لفظ
السنة كان حجة والثالث حفظ اللفظ باستفراغ الوسع والرابع المراقبة اي الثبات
على الحفظ الى حين الاداء فمن اذدرى نفسه فلم يرها اهلا للتبليغ فقصر في شيء منها
ثم روى بتوفيق الله تعالى لا يقبل وانما اشترط الضبط لان طرف الاصابة لا
يترجح الا به فلا يظن بصدق الخبر دونه لاحتمال السهو وهو نوعان ظاهر وباطن
وظاهره ضبط معناه اي الكلام لغة وهو الشرط ههنا ولهذا لم يكن خبر المغفل
خلقة ومساهلة حجة وان وافق القياس وباطنه ضبط اي ضبط معنى الكلام
فقها اي من حيث تعلق الحكم الشرعي وهو الكامل ولهذا قصرت رواية من لم يعرف

قوله والشرط الرابع العدالة لا يخفى ان اشتراط العدالة مغنى عن اشتراط قوله على ملازمة التقوى هو الاحتراز عما يذم به شرعا والمروة هي الاحتراز عما يذم به عرفا وهذا الكلام مشعر بان تارك المروة فاسق وليس كذلك وترك البدعة هذا انما يصح على راى الا رواية المبتدع على اصلا قوله الاول الكبائر كان في البديع روى ابن عمر الكبائر تسع الاشراك بالله تع وقتل النفس وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم والعقوق والحاد في البيت الحرام وزاد على السرقة وشرب الخمر واكل الربو وذكر الفاضل التفتازاني ان بعضهم قال الاولى ان يضبط بما يشعر بتهاون مرتكبها في دينه اشعار ما هو الاصغر من الكبائر عليها

بالثقة عن رواية من عرف به والشرط الرابع العدالة وهي استقامة الدين والسيرة وحاصلها كيفية راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة وترك البدعة ليستدل بذلك على رجحان صدقه وهي نوعان قاصرة يثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل المانعين عن المعاصي وكامل وليس لها حد يدرك غايته والمعتبر ادنى كماله وهو ما لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان الدين والعقل على الهوى والشهوة ولما كانت العدالة هيئة خفية نصب لها علامات هي اجتناب امور اربعة وان الم بمعصية لان في اعتبار اجتناب الكل سد باب العدالة الاول الكبائر والثاني الاصرار على الصغائر فقد قيل لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار والثالث الصغائر الدالة على خسة النفس كسرقة لقمة والتطفيف بحبة والرابع المباح الدال على ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل والاكل والبول على طريق ونحو ذلك فان مرتكب هذه الاشياء لا يجتنب الكذب غالبا فخبر الفاسق والمستور وهو من لا يعلم صفته وحاله مردود البحث الثالث في بيان حال الراوي وهو ان عرف بالرواية واشتهر بها فان كان ذلك المعروف بها فقيها كالخلفاء الراشدين والعبادلة وزيد ومعاذ وعائشة ونحوهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين تقبل الرواية منه مطلقا اي سواء وافق القياس او خالفه وروي عن مالك ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة في الاصل وعلى تقدير ثبوتها فيه يمكن ان تكون لخصوصية اثر في الفرع مانع والا وان لم يكن فقيها كابي هريرة وانس رضي الله عنهما فترد روايته ان لم يوافق الحديث الذي رواه قياسا اصلا حتى ان وافق قياسا

وخالف

وخالف آخر يقبل وذلك لان النقل بالمعنى كان شايعا فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن ان يذهب شيء من معانيه فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس مثل حديث المصراة وهو ما روى ابو هريرة انه عليه السلام قال من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ومعها صاعا من تمر وجه كون الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم الاية وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع لا للنزاع فيه قلنا هذا ليس من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه ضمنا لان البائع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فثبت فيهما الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح والصحيح وان لم يعرف الراوي الا بحديث او حديثين فان لم يظهر حديثه في السلف جاز العمل بها اي بروايته في القرون الثلث الاولى لان الصدق والعدالة في ذلك الزمان غالب بشهادة الرسول عليه السلام ان وافقت اي روايته القياس ليضاف الحكم الى النص ولذا جوز ابو حنيفة الحكم بظاهر العدالة لانه في القرن الثالث لا بعدها اي بعد تلك القرون فان الفسق لما شاع فيهم لم يجز العمل بتلك الرواية وان ظهر حديثه فيهم اي في السلف فان قبلوها اي السلف روايته بان رووا عنه وشهدوا بصحة حديثه او لم يطعنوا في روايته تقبل الرواية فان السكوت في موضع الحاجة

او ومعها صاعا
او رد معها صاعا من تمر

الى البيان بيان كما سبق في تهم السلف بالتقصير وكذا يقبل حديثه ان اختلفوا
فيه بان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه لا مطلقا بل ان وافق حديثه
قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة قبل الدخول بها
وتسمية المهر فقضى عليه السلام لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده
علي رضي الله عنه وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم
فعملنا بها لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت
ولم يعمل به الشافعي لمخالفة القياس عنده وان ردوا اي السلف روايته ردت
روايته كما ردت فاطمة بنت قيس انه عم لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها
زوجها ثلثا فرده عمر وغيره من الصحابة رضي الله عنهم اجمعين البحث الرابع في بيان الانقطاع
الحديث عن رسول الله عليه السلام وهو نوعان الاول ظاهر وهو الارسال
وهو لغة خلاف التقييد وفي اصطلاحنا ترك الواسطة بين الراوي والمروي عنه
وفي اصطلاح المحدثين ترك التابعي بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة
رضي الله عنه قال ابو هريرة سموه منقطعا وان ترك اكثر من واسطة واحدة سموه
معضلا والكل يسمى مرسلا عندنا وهو اربعة اقسام الاول مرسل الصحابي
والثاني مرسل القرن الثاني والثالث والثالث مرسل العدل في كل عصر والرابع المرسل
من وجه والمسند من آخر ويقبل مرسل الصحابي بالاجماع لانه محمول على السماع
ويقبل مرسل القرنين الثاني والثالث عندنا اما اولا فلان الثقات من التابعين
ارسلوا وقبل منهم فكان اجماعا على قبوله حتى قال البعض رد المراسيل بدعة حدثت
بعد المائتين واما ثانيا فلان المروي عنه لو لم يكن عدلا لكان قطع الاسناد الموهم بسماعه

بسماعه عن عدل تدليسا واهل القرنين لا يتهمون بذلك واما ثالثا فلان الكلام
في ارسال من لو اسند الى غيره لا يظن به الكذب فلان لا يظن به كذبه على الرسول
وفيه زيادة الوعيد اولى ولذا قلنا انه فوق المسند خلافا للشافعي هو يقول اولا
ان جهالة الصفة تمنع صحة الرواية كجهالة الذات اولى وثانيا انه لو قبل في القرنين لقبل
في عصرنا اذ لا تأثير للزمان وثالثا انه لو جاز لم يكن في الاسناد فائدة فكان ذكره
اجماعا على العبث وهو ممتنع عادة والجواب عن الاول ان الثقة لا يتهم بالغفلة عن
صفات من سكت ذكره ولذا قال حدثني الثقة صحت روايته وعن الثاني انا التزمه
في الثقة او لا نم الملازمة اما لو شهادة بالعدالة في القرنين او بجريان العادة
بالارسال بلا دراية اصحاب الرواية بعدها وعن الثالث انها لا نم الملازمة في فوائده
معرفة مراتب النقلة للترجيح واختلف المشايخ فيمن دونها اي قبول مراسيل من دون
القرنين فقال بعضهم منهم الكرخي يقبل من كل عدل لبعض ما ذكر من الادلة وقال
بعضهم منهم ابن ابان لا يقبل لانه زمان فشو الفسق وتغير عادة الارسال الا ان
يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده كمراسيل محمد بن الحسن والمرسل
من وجه والمسند من آخر يقبل عند من يقبل المرسل واما من لم يقبلوه فقد اختلفوا
فيه رده بعضهم بمنع الانقطاع الاتصال ترجيحا للجرح على التعديل ولانه حقيقة
الارسال تمنع القبول فشبهته تمنع ايضا احتياطا وقبله عامتهم لان المرسل ساكت
عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق ولهذا قال في الصحيح
وذلك مثل لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة وسفيان
الثوري مرسلا والنوع الثاني باطن وهو اما بنقصان في الناقل لانتفاء الشرائط

المذكورة في البحث الثاني واما بالمعارضة للاقوى اي بكونه معارضا الدليل
اقوى منه صريحا كحديث اي كمعارضة حديث فاطمة بنت قيس ان الرسول عليه السلام
لم يفرض لها نفقة ولا سكنى وقد طلقت ثلثا الكتاب وهو قوله تعالى اسكنوهن
من حيث سكنتم الاية اما في السكنى فظاهر وكذا في النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا
على قراءة ابن مسعود انفقوا عليهن من وجدكم قيل القراءة الشاذة غير متواترة
ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها قلنا الشاذة ما لم تشتهر لا يعمل بها
فلا نعمل بها على انها اشتهرت وقد سبق في اول الكتاب ان القراءة المشهورة في حكم
الحديث المشهور عندنا حتى يجوز الزيادة بها على الكتاب وكمعارضة حديث
القضاء بشاهد ويمين الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين
على من انكر اما لان القسمة تنافي الشركة ولما لان تعريف المبتدأ بلام الاستغراق
يوجب الحصر او معارضا للاجماع بدلالة وهو فيما اذا اشتد الحديث بين الصحابة
في البلوى العام اذ يستحيل عادة ان يخفى عليهم ما ثبت بحكم الحادثة المشهورة
بينهم فاذا لم ينقل الحديث في تلك الحادثة ولم يتمسكوا به دل على زيافته وانقطاعه
لكونه معارضا بما هو اقوى منه او اذا اعرض عنه الاصحاب فانهم الاصول في
نقل الشريعة فاعراضهم عنه عند اختلافهم الى الرأيين دليل انقطاعه ووجود معارض
اقوى منه ولا يخفى على الفطن المنصف ان عبارة المتن والشرح احسن من عبارة
القوم ههنا البحث الخامس في الطعن اعلم ان الطعن اما من المروي عنه او
من غيره وكل منها سبعة اقسام اما الاول فلان انكاره اما بالقول او
بالفعل والاول اما بالنفي الجازم او المتردد او بالتاويل [illegible] اما لعمله والثاني

عمله

عمله قبل الرواية او بعدها او بجحود مجهول التاريخ او بالامتناع عن العمل
بموجبه واما الثاني فلانه اما من فيما لا يحتمل الخفاء عليه او يحتمله واما من سائر
ائمة الحديث فالطعن مبهم او مفسر بما لا يصلح جرحا فاما مجتهدا فيه او متفقا عليه
فاما ممن يوصف بالنصيحة او بالعصبية والعداوة فشرع في بيان الاقسام واحكامها
على التفصيل فقال فهو اي الطعن اما من المروي عنه فنفيها اي نفي المروي عنه
الرواية عنه وانكاره لها صريحا جرح للحديث المروي لكذب احدهما قطعا
لكن لعدم تعينه لا يسقط عدالتهما المتيقنة لان اليقين لا يزول بالشك
كبينتين متعارضتين فيقبل رواية كل منهما في غير ذلك الحديث وترديده
اي تردد المروي عنه سواء نفي ويصر عليه او قال لا ادري وتاويله الظاهر
يعني اذا روي عنه حديث ظاهر في معنى وقد اوله بحمله على غير ظاهره كتخصيص
العام وتقييد المطلق فيختلف فيه اما الاول فقال ابو يوسف ترديده جرح
واختاره الكرخي والشيخان وسائر المتاخرين وقال محمد ومالك والشافعي
ومن تبعهم رحمهم الله تعالى ليس بجرح ولاحمد روايتان مثاله ما روى سليمان عن
الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله تعالى عنها وعنهم انه عليه السلام قال
ايما امرأة الحديث وقد تردد فيه الزهري واما الثاني فذهب الكرخي واكثر
مشايخنا والشافعي الى انه لا عبرة بتاويله والعبرة بظاهره حتى قال الشافعي
كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرته لحججته وقيل يحمل على تاويله لان الظاهر
انه لم يحمله الا لقرينة معاينة فيصلح للترجيح وتفسيره اي تاويله لغير الظاهر كتعيين
بعض معاني المجمل ونحوه مما ليس ظاهرا في بعض المحتملات رد للباقي من المحتملات

لما مر دره ان الظاهر انه لم يحمل عليه الا لقرينة معاينة وحمله اى المروى عنه

بعدها اى بعد الرواية عنه بخلافها يقينا بان كان الحديث نصا فى معناه

غير محتمل لما عمله جرح للمروى لانه يحمل على وقوفه على منسوخيته او عدم ثبوته

اذ لو كان خلافه باطلا سقطت روايته ايضا لا عمله قبلها فان عمله بخلاف

ما روى قبل روايته يحمل على تركه ذلك الى بالوقوف على الحديث احسانا

للظن به ولا عمله حال كونه مجهول التاريخ اى لم يعلم انه قبل الرواية او بعده

فانه لا يكون ايضا جرحا لان حجية الحديث لا تسقط بالشبهة والامتناع

عن العمل بالحديث كالعمل بخلافه وقد مر حكمه والطعن اما من غيره اى من غير المروى

عنه فان كان ذلك الغير الطاعن صحابيا لا يحتمل الخفاء عليه فجرح اذ لو صح لما خفى

عليه عادة فيحمل على السياسة او عدم الوجوب او الانتساخ مثاله قولهم البكر

بالبكر جلد مائة وتغريب عام اى حكم زنا غير المحصن بغير المحصن وقوله عم

الشيب بالشيب جلد مائة ورجم بالحجارة والخلفاء الراشدين لم يعملوا

بها وهم الائمة والحدود مفوضة اليهم حتى خلف عمر رضى الله عنه

حين لحق من نفاه بالروم تدا ان لا ينفى ابدا وقال على رضى الله كفى

بالنفى فتنة فعلم ان النفى من عمر كان سياسة لا عملا بالحديث فلا ينافى

القول بالنسخ ولما امتنع عمر رضى الله عنه عن قسمة سواد العراق بين

بين الغانمين حين فتحه عنوة علم ان قسمة خيبر لم تكن حتما فيخير

الامام فى الاراضى بين الخراج والقسمة وان احتمل الخفاء فلا اى فلا يكون

جرحا لان النادر يحتمل الخفاء كحديث زيد بن خالد الجهنى فى الوضوء

بالقهقهة

قوله كالنع قوله كالطعن بالاستكثار اه تنظير لا تمثيل قوله لا تثبت

بالقهقهة لانها نادرة لا سيما بين الصحابى وان لم يعمل به ابو موسى الاشعرى وان كان

الطاعن فى ائمة الحديث فجملة اى مجمل الطعن ومبهمه نحو ان الحديث غير ثابت

او مجروح او متروك او راويه غير عدل لا يقبل لان الظاهر العدالة بين

المسلمين ولانه لا يقبل فى الشهادة وهى اضيق فيها اولى ومفسره

بما اتفق على كونه جرحا شرعا والطاعن ناصح لا متعصب جرح والا فلا

فلو فسر بغير المتفق فى حق ابى يوسف لان كثرة الاجتهاد دليل قوة الذهن

والضبط ولو كان الطاعن متهما بالتعصب كطعن الملحدين فى

اهل السنة لا يسمع والبحث السادس فى محل الخبر اى الحادثة التى ورد

فيها الخبر سواء كان خبرا عن النبى عم او لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر

المحل فى الفروع والاعمال اذ الاعتقاديات لا تثبت باخبار الاحاد

لابتنائها على اليقين وهو اى محل الخبر اما حقوق الله تعالى اعلم ان محل الخبر اما

حقوق الله او حقوق العباد والاول اما عبادات او عقوبات والثانى فيه

الزام من وجه دون وجه فشرع فى بيان الاقسام الخمسة واحكامها

فقال فالعبادات سواء كانت خالصة مقصودة كانت كالصلوة والزكوة

والحج ونحو ذلك اولا كالوضوء والاضحية او غالبة على العقوبة كالخلاف

كفارة الفطر من الكفارات او على المؤنة كصدقة الفطر او مغلوبة

عنها كالعشر تثبت بخبر الواحد بالشرائط السابقة فاذا اعتبر الشرائط

فلا يقبل خبر الفاسق والمستور فيها اى فى العبادات لانتفاء بعض الشرائط

وان قبل خبرهما فى الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته بالتحرى اى بشرط

سا اما فيه الزام محض اولا الزام فيه اصلا آه

انظمام التحري اليه وذلك لان الطهارة والنجاسة امر لا يستقيم تلقيه
من قبل العدالة ~~لموقف حال الماء خرج فلا يكون العدل حاضرا عن الماء~~ كما شرط
العدالة لموقف حال الماء خرج فلا يكون خبرهما ساقط الاعتبار فلا يجب
انضمام التحري بخلاف امر الاحاديث فان ناقليها هم العلماء الاتقياء فلا حرج
اذ لم يعتبر قول الفسقة والمستورين في الاحاديث ولا يقبل خبر الصبي والمعتوه
والكافر مطلقا اي في الاحاديث والديانات لانتفاء الاهلية وعدم الضرورة
واختلف في قبول خبر الواحد في العقوبات وروي عن ابي يوسف واختاره
الجصاص انه يقبل فيها لدلالة الاجماع على العمل بالبينة وانها خبر الواحد بدلالة
النص الذي فيه شبهة كالرجم في حق غير ماعز وذهب المتاخرون واختاره
الكرخي انه لا يقبل لتمكن الشبهة في الدلائل والعقوبات تندرئ بالشبهات
وانما ثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه
الواحد على ثبوتها بالبينة والثابت بدلالة النص قطعي كما سبق والثابت بخبر
الواحد ليس في هذه المرتبة واما حقوق العباد وهي باقسامها الثلثة تثبت
بخبر الواحد بالشرائط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة ففيه
الزام محض كالبيع والاجارة ونحوهما يشترط فيه الولاية فلا يقبل شهادة الصبي
والعبد ولفظ الشهادة والعدد عند الامكان حتى اذا لم يمكن عرفا لا يشترط
كشهادة القابلة بشرائط الرواية التي سبقت صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى
الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بصلاة العظيم من هذا القبيل لما
فيه من خوف التزوير والتلبيس وما لا الزام فيه اصلا كالوكالة والرسالة

والرسالة في الهدايا والودائع والامانات وما اشبه ذلك يثبت بخبر
الواحد ولا يشترط فيه الا التمييز فيقبل خبر الفاسق والصبي والعبد والكافر لانه
لا الزام فيه وللضرورة اللازمة ههنا فان في اشتراط العدالة في هذه الامور
غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد لهذه الاشغال والعدول
لا ينتصبون دائما للمعاملات الخسيسة سيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة
فان ضرورتهما غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وما فيه الزام من وجه دون
وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون وفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرايع
على المسلم الذي لم يهاجر يشترط فيه بعد وجود سائر الشرائط اما العدد او العدالة
عنده اي عند ابي حنيفة ان كان المخبر فضوليا والا اي وان لم يكن المخبر فضوليا بل
وكيلا او رسولا فلا يشترط العدد او العدالة بل يقبل خبر العدل وذلك لان الوكيل
والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط
الاخبار العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وانما اكتفى باحد الامرين
عملا بالشبهين وقالا هو اي القسم الثالث الذي فيه الزام من وجه دون وجه
كالثاني من الاقسام الثلثة وهو ما لا الزام فيه اصلا لان الثالث ايضا من باب
المعاملات والضرورة مشتركة قلنا فيه الغاء شبه الالزام البحث السابع في نفس
الخبر وهو انواع اربعة الاول ما علم صدقه كخبر الرسول عم فان الدليل القاطع
دل على عصمتهم عن الكذب وحكمه الاعتقاد بصدقه والاعتماد به قال الله تعالى وما
اتيكم الرسول فخذوه الاية والثاني ما علم كذبه كدعوى فرعون الربوبية
وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان والثالث ما يحتملهما الصدق

والكذب بلا رجحان لاحدهما على الاخر لانتفاء المرجح كخبر الفاسق فانه يحتمل
الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه محظور دينه
او نقول يحتمل الصدق لانه مدلوله الاصلي ويحتمل الكذب احتمالا ابتداء ولانه وان كان
احتمالا عقليا لكنه يتقوى بفسق المخبر وحكمه التوقف فيه كما هو مبين كيف وقد قال
الله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا الاية والرابع ما ترجح صدقه على كذبه
كخبر العدل المستجمع للشرائط المذكورة للرواية فان جانب صدقه راجح لظهور غلبة
عقله ودينه على هواه وشهوته بامتناعه عما يوجب الفسق وحكمه العمل به لا من اعتقاد
بحقيته قطعا والملحق هيهنا هذا النوع وله اي لهذا النوع اطراف ثلثة ولكل طرف
عزيمة ورخصة الطرف الاول طرف السماع وعزيمته ان تقرا على المحدث فتقول
اهو كما قرأته فيقول نعم او يقرأ المحدث عليك والاول وهو ان يقرأ على المحدث
اولى عند الفقهاء خلافا للمحدثين فانهم قالوا انه طريق الرسول عليه السلام وقال
ابو حنيفة رحمه الله تعالى لان ذلك احق منه عليه السلام فانه كان مأمونا عن السهو
في غيره عليه السلام فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة ايضا اذا قرأ
التلميذ فالمحافظة من الطرفين واذا قرأ استاذ لا يكون المحافظة الا منه
والكتاب والرسالة من الغائب كالخطاب من الحاضر اما الكتاب فعلى رسم الكتب
وهو ان يكون مختوما بختم معروف مكتوبا معنونا يعني يكتب فيه قبل التسمية من فلان
بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم يقول حدثني فلان عن
فلان الى فلان ان قال النبي عليه السلام ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي
هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد واما الرسالة فكأنه يقول المحدث للرسول

بلغ

الرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر
اسناده فاذا بلغتك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد وكل منهما كالخطاب
مشافهة شرعا وعرفا اما الاول فلان النبي عليه السلام كان مأمورا بتبليغ الرسالة
الى الناس كافة ولا يتصور الا باحدهما واما الثاني فان الخلفاء والملوك قلدوا
القضاء والامارة بهما كما قلدوا بالمشافهة ونعدوا مخالفتهما مخالفا للامر
ورخصته اي رخصة السماع بان لا يكون فيه اسماع الاجازة وهي ان يقول
المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان ويبين اسناده
او يقول اجزت لك ان تروي عني جميع ما صح عندك من مسموعاتي والمناولة
وهي ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن
شيخي فلان وقد اجزت لك ان تروي عني هذا والمناولة لتأكيد الاجازة
لان مجردها غير معتبرة بخلاف مجرد الاجازة وانما احدثها بعض المحدثين تاكيدا للاجازة
والمجاز له ان علم ما في الكتاب صحت الاجازة والا فلا يصح قيل فيه اي في عدم
صحة الاجازة فيما اذا لم يعلم المجاز له ما في الكتاب خلافا لابي يوسف رحمه الله كما انه
خلاف في الكتاب الحكمي حيث لم يشترط للشاهد معرفة ما فيه وانما قلت
قيل لما قال شمس الائمة رحمه الله تعالى والاصح عندي ان هذه الاجازة لا تصح
بالاتفاق لان ابا يوسف رحمه الله تعالى انما استحسن هناك لاجل الضرورة
فان الكتب مشتملة على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب والمكتوب اليه ان يقف عليها
غيرهما وذا لا يوجد في كتب الاخبار ولان السنة اصل الدين ومبناها على الشهرة
فلا وجه للتحكم للحكم بصحة تحمل الامانة قبل العلم والطرف الثاني طرف الضبط

وعزيمته الحفظ

اي حفظ المسموع في وقت السماع والفهم الى وقت الاداء وهو مذهب ابي حنيفة في الاخبار والشهادة ولهذا قلت روايته ورخصته الكتاب فان نظر في الكتاب وتذكر الحادثة فحجة سواء خطه هو او رجل معروف او مجهول وبهذا القسم من الكتاب الآن عزيمة وان كان في اول الزمان رخصة والآ اي وان لم يكن مذكرا فلا يكون حجة عند ابي ح اصلا فلا يعمل به راوي الحديث ولا قاض يجد في خريطته سجلا محفوظا بخطه ولا شاهد يرى خطه في الصك لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط من غير تذكر قال ابو يوسف الكتاب يقبل في وفي السجل الحديث ان كان في يده الأمن عن التزوير سواء كان بخطه او خط رجل معروف اما في الحديث فلان التبديل فيه غير متعارف فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية يؤدي الى تعطل الاحاديث واما في السجل فلان القاضي لكثرة اشتغاله يعجز عن ان يحفظ كل حادثة فلما كان في يده امن عن التزوير فيقبل والآ اي وان لم يكن في يده امن فلا يقبل في السجل ولا يحل العمل به لان التزوير فيه غالب ولا في صك في يد الخصم لغلبة التزوير فيه ايضا حتى اذا كان في يد الشاهد يقبل بل يقبل في الحديث اذا عرف او اذا كان خطا معروفا عن التبديل والغلط في غالب العادة لانه من امور الدين ولا يعود بتغيره نفع الى من بتغيره ومحمد رحمه وافق ابو يوسف فيما ذكر لكنه قبله في صك معلوم اي جوز به العمل وان لم يكن في يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم يلحقه شبهة استحسانا توسعة للامر على الناس والطرف الثاني طرف الاداء وعزيمته النقل اي نقل المسموع باللفظ من غير تغيير فيه ورخصته النقل بالمعنى وهو ان يادي بعبارته معنى ما فهم عند سماعه ومنعه بعض المحدثين

بتغيره

لقوله

لقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع من مقالتي فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ولانه عم مخصوص بجوامع الكلم ففي النقل بعبارة الاخرى لا يؤمن من الزيادة والنقصان والجواب عن الاول بان الاداء كما سمع ليس مخصوصا على نقل اللفظ بل كما بل النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل ولا نزاع في الافضلية وعن الثاني بان الكلام في غير جوامع الكلم ونظائرها فان الحديث في النقل بالمعنى انواع فيما فوق الظاهر اي النص والمحكم والمفسر يجوز النقل بالمعنى للعالم باللغة فانه لما لم يشتبه معناها لا يتمكن فيها الزيادة والنقصان اذا نقلت بعبارة اخرى وفيه اي في الظاهر كعام يحتمل الخصوص وحقيقة يحتمل المجاز يجوز النقل بالمعنى للفقيه المجتهد لانه يعرف على المراد منه فيقع الامن عن الخلل الا في جوامع الكلم وهي ما كان لفظه موجزا معانيه جمة كقوله عم الخراج بالضمان وقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقد جوز بعض مشايخنا نقلها بالمعنى ان كانت ظاهر المعنى اذا كان الراوي جامع اللغة والفقه قال شمس الائمة والاصح عندي انه لا يجوز لانه عم كان مخصوصا بهذا النظم على انه قال اوتيت بجوامع الكلام اي خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصصا به وكل مكلف بما في وسعه ولا في اقسام الخفاء اما في الخفي والمشكل فلان المراد منهما لا يعرف الا بالتأويل وتأويل الراوي ليس بحجة على غيره كالقياس واما المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف على معناهما والنقل بعد الوقوف مطلقا اي سواء كان الناقل مجتهدا او لا فصل في بيان حكم فعله والقصدي قيد به لان ما وقع لا عن قصد كما يحصل في حالة

قوله الخراج بالضمان رواه احمد وابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وابن حبان من حديث عائشة رضي الله عنها وفي بعض طرقه ذكر السبب وهو ان رجلا ابتاع عبدا فاقام عنده ما شاء الله ان يقيم ثم وجد به عيبا فخاصمه الى النبي صلى الله عليه وسلم فرده عليه فقال يا رسول الله انه قد استغل غلامي فقال الخراج بالضمان ... قال ابو عبيد الخراج في هذا الحديث غلة العبد ... الرجل فيستغله زمانا ثم يعثر منه على عيب ... فيرده ويأخذ جميع الثمن ويفوز بغلته كلها لانه كان في ضمانه ولو هلك هلك من ماله ... فروع كثيرة ... قوله ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام اخرجه في الموطأ عن عمرو بن يحيى عن ابيه مرسلا واخرجه الحاكم في المستدرك ... والدارقطني من حديث ابي سعيد ... ابن عباس وعبادة بن صامت ... والبيهقي ... واخرجه ابن ماجه ... وذكر في الاشباه ان كثيرا من ابواب الفقه ... مثل الرد بالعيب وجميع انواع الخيارات ... والحجر ...

النوم والسهو لا يصلح للاقتداء سوى الزلة وهي اسم لفعل حرام غير مقصود
في ذاته للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيها الى
عينها بل الى اصل الفعل بخلاف المعصية فانها حرام قصد بعينه ولهذا عصم الانبياء
بخلاف الزلة فانها تقصد وعنهم وان لم يخل عن بيانٍ اما من جهة الفاعل كقوله تعالى
اخبارا عن موسى عم حين وكز القبطي فقتله قال هذا من عمل الشيطان ومن
الله تعالى كما قال الله وعصى آدم ربه واذا قرن به البيان البتة لا تصلح للاقتداء
وسوى فعل الطبع كالاكل والشرب فانه مباح بالاتفاق وسوى بيان المجمل
فانه تابع للمبين في اي صفة كان المبين فلا يكون من البحث وسوى المخصوص
كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزيادة على الاربع في النكاح فان الشركة تنافي الاختصاص
ان علم صفته اي صفة ذلك الفعل في حقه عم من الوجوب وغيره ما يقتدى
به من افعاله عم اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض وقيل ثلثة لان الثابت
بدليل فيه الشك لا يتصور في حقه عم فلا واجب ووجهه بانه تقسيم افعاله عم
بالنسبة الينا فامته مثله في العبادات وغيرها اي في تلك الصفة فان كان
فرضا عليه كان فرضا علينا وهكذا اما اولا فلرجوع الصحابة الى فعله المعلوم جهته
واما ثانيا فلقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فان التأسي فعل
مثل ما فعل على وجهه لا فعله مطلقا والآية لتأدي بلا نية واما ثالثا فلقوله تعالى
لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم لولا التشريك لما ادى تزويجه
عليه السلام الى عدم الحرج في حق المؤمنين حتى يقوم دليل الخصوص بالنبي عم فاذا قام
يحمل على ما يفيده لان الاصل بعد عنه بالصارف والآية اي وان لم يعلم صفة الفعل

في حقه

في حقه عليه السلام فالاباحة اي حكم ذلك الفعل ان يكون مباحا لانه متيقن
والزائد يحتاج الى الدليل والمعروض عدمه ويجوز لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى بأقواله
وافعاله كسائر الانبياء عليهم السلام قال الله تعالى لابراهيم عم اني جاعلك للناس
اماما ولا يحمل على الخصوص به عليه السلام لانه نادر وفصل بتقريره اذا فعل فعل
بحضرة النبي عم او في عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكره كان تقريره على
ذلك فان اراد ان يبين حكمه فقال ما قرره كانه مما علم انكاره اي انه منكر له وترك انكاره
في الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفع في الحال كذهاب كافر في كنيسته فلا اثر
لسكوته ولا دلالة في على الجواز اتفاقا والا اي وان لم يعلم انكاره دل سكوته على الجواز
اي جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذ ثبت ان حكمه عم على الواحد حكم
على الجماعة فان كان كما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه وانما دل على الجواز لانه لو لم يجز لزم
ارتكابه عم لمحرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه الاستبشار
معه ادل منه اي استبشار الرسول عليه السلام مع سكوته وعدم انكاره ادل على الجواز
من مجرد سكوته فان قيل الرسول عم لم ينكر القيافة في اثبات النسب بين زيد
ابن حارثة واسامة بل استبشر فيجب ان يعتبر القيافة ولم يعتبرها الا الشافعية
انسبه لا لا بما ذكر قلنا مقام الكلام في الشي غير مقامه في طريقه ومن كان ابلغ
الناس لا يتصور بمخاوفه مقتضى المقام فمن الجائز ان يكون الملتفت اليه ههنا نفس
ثبوت النسب لا طريقه وهو الظاهر من النزاع ويكون عدم الانكار والاستبشار
لحصول المقصود في ذلك من غير التفات الى طريقه بخلاف حديث المنجمين فان النزاع
ثمة في طريق المطابق على القيافة يجوز ان يكون بينهم مما علم انكاره عليه السلام لقائل

قوله ... لا لا بما ذكر اي الاستبشار وعدم الانكار في قصة المدلجي وهو انه قال وقد بدت له اقدام زيد
واسامة هذه الاقدام بعضها من بعض قوله ... قلنا يعني ان هناك كلامين كلاما في الشيء وكلاما في طريقه ولكل
منهما مقام والبليغ يراعي مقتضى كل مقام والظاهر من طعن المنافقين في نسب اسامة من زيد لسواد احدهما وبياض الاخر
ان الملتفت اليه هو نفس ثبوت النسب لا طريقه فيكون الاستبشار لحصول الالزام بما هو حق عندهم وهو القيافة
ويكون عدم الانكار لتمكن من الالزام وقد يقال الالزام لا يصلح ما نعا عن الانكار ... موسى

قوله ثم نذنيب لما كان بهذه المباحث اه هذا جواب سؤال مقدر تقديره لما اتصل شرايع من قبل نبينا بسنة نبينا صلى الله عليه وسلم لانها بقيت الى اوان
بعثه وظهوره فكانت مقدمة بسنة نبينا فوجب تقديمها فاجاب بقوله لما كان هذه المباحث تابعة للكتاب والسنة الخ اما تسمية تبعية شريعة
من قبلنا بالكتاب بعد بيان النبي عم وتقريره فلقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وقوله بل ملة ابراهيم حنيفا
وقيل شرع موسى وعيسى عليهما الصلوة من الدين ما وصى به في امهات المسائل فانها لا يختلف باختلاف الانبياء والزمان والمكان نحو التوحيد والنبوة
والحرمة الشركة والاعتقاد باحكام الاخرة واما تبعيتها بسنة نبينا صلى الله عليه وسلم فلكونه اختلف في كونها شريعة لنا قال بعض الناس كابي حسن البصري وغيره
من المتكلمين لا يتبع شريعة احد قبل البعث والوحي
وبعده لا يجوز وقال بعضهم كان متعبدا بشريعة نوح وشريعة
ابراهيم وشريعة موسى وعيسى عليهم الصلوة والسلام وتوقف بعض الناس والصحيح عندنا
انه كان معتقدا بجميع الانبياء وجميع الكتب السماوية
غير المحرفة وهو مذهب الشيخ ابو منصور والقاضي
الامام ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهم
فيجب تاخر التذنيب لهذا الاختلاف

فلم يكن الى التصريح به حاجة اوله الاستبداد لايناسبه بل يناسب في تذنيب لما كان هذه
المباحث تابعة للكتاب والسنة اورد فيها بما يستتبعها انه نبيا شرايع من قبلنا قد اختلف
في انه عليه السلام وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم بعد البعث فقيل ان كل شريعة
ثبت لنبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ فعلى
هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي عم وقيل ان شريعة
كل نبي ينتهي بوفاته او يبعث نبي آخر عم الا ما لا يحتمل التوقيت والنسخ فعلى
هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام دليل على بقائه وقيل يلزمنا العمل بما
نقل من الشرايع فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يفرقوا بين ما
ثبت بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم في الكتاب وبين ما ثبت
بالقرآن او السنة وذهب اكثر مشايخنا الى انه يلزمنا ويجب علينا العمل بموجبها
اذا قصها الله تعالى او رسوله عم بلا انكار على انها شريعة لرسولنا عم ما لم يظهر
النسخ لزومها فلقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الاية والمورث يكون مختصا
بالوارث والاختصاص هنا من حيث العمل واما اشتراط القصة بلا انكار فلارتفاع
الوثوق بكتبهم لتحريفهم اياها سواء نقل الكفار او من اسلم منهم واما انه شريعة لرسولنا
عم فانه لولاه لكان رسولنا رسول من قبلنا كغيره واسطة بينهم وبين امته كواحد من علماء عصرنا
وفساده لا يخفى كيف وقد قال عم حين راى صحيفة من التورية في يد عمر رضي الله عنه
انتم متهوكون كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي
والدليل على ان المذهب هذا احتجاج محمد في جواز القسمة بطريق المهايات بقوله تعالى
لها شرب ولكم شرب يوم معلوم واحتجاج ابي يوسف في جريان القصاص بين الذكر
والانثى

والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس ويجب على غير الصحابي
تقليده وهو عبارة عن اتباع الغير فيما يقوله او يفعله معتقدا لحقيقته فيه من غير تامل
في الدليل كان هذا المتبع جعل قول الغير او فعله قلادة في عنقه ثم ان مذهب الصحابي اما كان او حاكما حجة
على صاحبي آخر وحجة على غيره فيما شاع بين الاصحاب فسلموه لانه حينئذ يحل محل الاجماع
لا فيما اختلفوا فيه فانه ليس بحجة على غيره بل يجوز مخالفته اجماعا لتقييد الحكمين معا
واختلفوا في المجهول وهو ما يعلم اتفاقهم واختلافهم فقيل لا يجوز تقليدهم
لانه قد ظهر الفتوى منهم بالرأي واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم عن الخطأ
كسائر المجتهدين واذا احتمل الخطأ لم يجز لمجتهد آخر تقليده كما لا يجوز تقليد التابعي
ومن بعدهم وقيل يجب تقليدهم مطلقا اي سواء كان قولهم مما يدرك بالقياس او لا
لان قولهم ان كان عن سماع فيها وان كان عن رأي فرأيهم اقوى من رأي غيرهم لانهم
شاهدوا طريق النبي عم في بيان الاحكام وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص
والمحال التي تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة احتياط في حفظ الاحاديث
وضبط معانيها ليس ذلك لغيرهم فبهذه المعاني يترجح رأيهم على رأي غيرهم
فوجب تقليدهم وقيل يجب تقليدهم فيما لا يدرك بالقياس اذ لا وجه له الا
السماع او الكذب والثاني منتف واما ان ادرك به فلا لان القول بالرأي
منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب والتابعي قيل مثله اي مثل الصحابي في وجوب قبول
قوله ان ظهر فتواه في زمنهم اي في زمن الاصحاب في وجوب كالحسن وسعيد بن المسيب
والنخعي والشعبي وشريح ومسروق لانهم لما زاحمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد صار
مثلهم بتسليمهم وقيل لا اي ليس التابعي مثل الصحابي في وجوب قبول قوله لانه

Marginal and interlinear notes:
- رمز الى التورية — والانثى بالانثى والانثى بالانثى
- نقليده — اي تقليد الصحابي
- او مفتيا ليس ح
- غير الصحابي — او قول الصحابي
- اي يجوز تقليد غير الصحابي
- سفير
- في كتاب الله
- واسط

مطلب اجماع

قد ليه اتفاق المجتهدين قد سلف ان اقل الجمع ثلثة فاعلم يوجد في عصر الا مجتهدان يلزم ان لا يكون اتفاقهما اجماعا مع انه اجماع فليتنبه

قوله واما لغة متعلق بالمجتهدين او باتفاق واليه يشير فائدته فاشرف في عصر امة والاخبار قبيل الدينيات التي يحصل بالاجماع

قوله فيها ان اراد ان الاتفاق على هذا الكلام لانه في صدد بيان خروج الاجماع القطعي في هذا المقام فقد ناقض اول الكلام على حكم ديني غير شرعي ... طرسوسي

لانه علة وجوبه مفقود في حق التابعي هو الظاهر اى ظاهر الرواية هو الاول

لانه رواية النوادر او ركن الثالث في الاجماع وهو لغة لمعنيين الاول العزم

يقال اجمع فلان على كذا بمعنى عزم فيتصور من واحد والثاني الاتفاق يقال

اجمع القوم على كذا اى اتفقوا وعرفا اتفاق المجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام

وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاقهم في بعض مجتهدي عصر وبين

بامة محمد ليخرج اتفاق مجتهدي الشرايع السالفة فانه لا يكون دليلا لانه من خصائص

هذه الامة في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قل او كثر وفائدته الاحتراز

عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى اخر الزمان اذ لا

يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه

لكن التصريح به انسب بالتعريفات على حكمي شرعي خرج به الاتفاق على حكمي غير

ديني نحو السقمونيات مسهل وعلى ديني غير شرعي لا اذ ذكره اما بالحس ماضيا كاحوال

الصحابة او مستقبلا كاحوال الاخرة واشراط الساعة فالاعتماد في ذلك على

النقل لا الاجماع من حيث هو واما بالعقل فان حصل اليقين به فالاعتماد عليه والا

فمن قبيل الدينيات التي يحصل بالاجماع القطعي فيها كتفضيل الصحابة على غيرهم

عند الله تعالى وغيره من الاعتقاديات ويمكن هو اى الاجماع نفسه خلافا

للنظام وبعض الشيعة قالوا اولا لان العادة قاضية بامتناع تساويهم في

نقل الحكم اليهم لانتشارهم في الاقطار وجوابه المنع فيمن يجد في الطلب والبحث

عن الادلة وثانيا ان اتفاقهم لو كان عن قاطع لنقل عادة فاغنى عن الاجماع وان

كان عن ظني فممتنع لاختلاف القرائح والانظار كاجتماعهم على اكل طعام واحد

في زمان

قوله وجوابه ان الاجماع اه يعني ان الاجماع قد يكون عن قاطع ولا يجب نقله وقد يكون عن ظني جلي واختلاف القرائح لا يمنعه

قوله فانه لو لم يكن حجة قطعية لزم تعارض الاجماعين الاجماع على انه مقدم على القاطع والاجماع على ان المقدم على القاطع يجب ان يكون قاطعا وهذا باطل واللازم باطل لان العادة قاضية بامتناع تعارض الاجماعين قوله فان الاحاديث الصحيحة هذا هو الدليل الذي سماه فخر الاسلام دليلا معقولا وغاية تحريره ان بهذه الامة ثابتة على الحق الى قيام الساعة وكل امة حالها كذلك فاجماعها حجة قطعية وله تقرير واف في التقرير طرسوسي

في زمان واحد وجوابه ان الاجماع وان كان عن ظني فممتنع لامتناع التواطؤ والانقطاع

اغنى عن نقل القاطع فالاختلاف يمنع الاتفاق في الدقائق لا في الظني الجلي وكذا

يمكن العلم به خلافا للبعض قالوا العادة تقتضي معرفة علماء الشرق والغرب باعيانهم بذاتهم

فضلا عن معرفة تفاصيل احكامهم مع جواز خفاء بعضهم عمدا او انقطاعه لخمولة

او اسره في مطمورة او كذبه خوفا او تغير اجتهاده قبل السماع عن الباقين وجوابه انه

تشكيك في الضروري للقطع باجماع الصحابة والتابعين على تقديم القاطع على

المظنون وهم كانوا محصورين مشهورين متدينين ولم يرجع واحد منهم والا

لاشتهر وكذا يمكن نقله اى نقل الاجماع من يعلمه الى المحتج به خلافا للبعض

قالوا الاحاد لا تفيد القطع ويجب في التواتر استواء الطرفين والواسطة وتستحيل

عادة مشاهدة اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل

بالمحتج به وجوابه ما مر للقطع بان الاجماع المذكور منقول الينا تواترا وهو حجة

قطعية عقلا فانه لو لم يكن حجة قطعية لما اجمعوا على تقديمه على القاطع والا لعارضه

اجماعهم على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع وهو ممتنع عادة ونقلا فان احاديث

الصحيحة قد دلت على ان شريعة نبينا عم باقية الى اخر الدهر فلو جاز الخطأ على

اجماعهم بان اتفقوا على خطأ او اختلفوا وخرج الحق عن اقوالهم وقد انقطع

الوحي لم يكن باقيا فوجب القول بان اجماعهم صواب كرامة من الله تعالى صيانة

لهذا الدين وايضا قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت

لكم الاسلام دينا الاية دل على ان الشريعة كاملة فلو لم يكن للمجتهدين ولاية

استنباط الاحكام التي ضاق عنها نطق الوحي الصريح تبقى مهملة فلا يكون الدين

قوله وايضا قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم اه ... على ايجاب العمل والكلام في ايجاب العلم ... طرسوسي

كاملة ولو امكن اتفاقهم على غير الحق كان فاسدا لا كاملة ولا ينافيه ثبوت لا
ادرى من البعض لجواز درايةالاخرين وركنه الاتفاق والعزيمة فيه اى فى الاتفاق
تكلم الكل من المجتهدين او عملهم وهذا القسم يفيد الجواز الا مع قرينة
يدل على الزائد لا الوجوب لما روى عبيدة السلمانى ما اجتمع اصحاب
كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر والرخصة فى الاتفاق تكلم بعضهم او عمله
وسكوت الباقين بعد بلوغه اى بلوغ تكلم البعض او عمله الى الباقين وبعد مضى
مدة التامل وجه كون هذا القسم اجماعا ان المعتاد فى كل عصر عند وقوع حادثة
ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم فشرط سماع النطق من الكل متعذر على
ان السكوت عند العرض والاشتهار والمنزل منزلته وقت المناظرة وطلب الفتوى
ومضى مدة التامل فسق وحرام اذ الساكت فى الحق شيطان اخرس فمن المحال
عادة ان يكون سكوتهم لا عن اتفاقهم وخالف الشافعى فى القسم الاخير فان المشهور
عنه انه ليس اجماعا ولا حجة لجواز ان يكون سكوت الباقى للتامل او التوقف بعده
لتعارض الادلة او للتوقير او الهيبة او خوف الفتنة او اعتقاد حقيقة كل
مجتهد فيه او كون القائل اكبر سنا واعظم قدرا او وفر علما كما سكت على
حين شاور عمر رضى الله عنه فى حفظ فضل الغنيمة حين سئل فروى حديثا فى
قسمته وفى اسقاط الجنين فاشار واليه انه لا غرم حتى سأله فقال ارى
عليك الغرة وقيل لابن عباس رضى ما يمنعك ان تخبر عمر لما زعم فى العول فقال
درته وجوابه ان الصحابة بعد ما شرطنا مضى مدة التامل لا يتهمون بارتكاب الحرام
مع انه خلاف المعلوم من عادتهم كما قال عمر رضى الله عنه حين نهى المغالاة فى المهر

فقال

فقالت امراة ايعطينا الله تعالى بقوله واتيتم احديهن قنطارا ويمنعنا عمر كل افقه
من عمر رضى الله عنه حتى المخدرات فى الحجال وسكوت على فى المسئلتين كان تاخيرا الى آخر المجلس
لتعظيم الفتوى والممنوع ما فيه الفوت او محمول على ان الفتوى الاولى كانت حسنة
وما اختاره كان احسن صيانة على السن الناس ورعاية لحسن الثناء والقول
وحديث الدرة غير صحيح لان المناظرة فى العول كانت مشهورة بينهم
وكان عمر الين الناس للحق واعتذار ابن عباس رضى الله عنه انما هو للكف عن
المناظرة لانها غير واجبة لا عن بيان مذهبه واهله اى اهل الاجماع ومن
ينعقد هو باتفاقهم مجتهد اذ لو اعتبر وفاق العوام لم يتصور اجماع اذ العادة
تمنع وفاقهم وايضا قول المقلد من عنده قول بلا دليل فيكون خطأ فلو اعتبر
جاز ان يكون قول المجتهدين ايضا خطأ فجاز اتفاق الامة على الخطأ غير فاسق
فان وجوب الاتباع انما يثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا
للشهادة وذلك فى وجوب اتباعه وبورث التهمة لانه لما لم يحترز عن الفعل
الباطل لا يحترز عن القول الباطل وغير مبتدع فانه ان كان عالما بقبح ما يعتقد
معاندا فهو متعصب اذ التعصب عدم قبول الحق مع ظهور الدليل الميل سواء غلا حتى
كفر كبعض الروافض فى تغليط جبرئيل عم اولا كبعضهم فى امامة الشيخين والخوارج
فى امامة على وان لم يكن عالما فان كان لعدم التيسر المبالات فهو ماجن ولا عبرة
بقوله وان كان لنقصان العقل فهو سفيه اذ السفه خفة تحمل على مخالفة العقل
لقلة التامل واما كان او حاكما فلا يكون من الامة الكاملة وشرطه اى شرط اجماع
اتفاق الكل لان المعتبر اجماع الامة فما بقى منهم احد يصلح الاجتهاد مخالفا لم يكن

لم يكن اجماعا لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد المخالف لا المجتهد يخطي ويصيب
فاحتمل ان يكون الصواب معه واشترط الكل فلا يكفي العترة اي لا ينعقد الاجماع بمجرد
اهل بيت الرسول عم خلافا للامامية والزيدية من الشيعة ولا بابي بكر وعمر
رضي الله عنهما خلافا للبعض ولا الائمة الاربعة خلافا لاحمد والقاضي ابي خازم
معا ولا اهل المدينة خلافا لمالك لكونهم اي الكل عطف على اتفاق الكل صحابة
فان ذلك ليس بشرط في انعقاد الاجماع خلافا للظاهري لانه اجماع الامة
قالوا لو اعتبر اجماع غيرهم لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة ولا يصح قلنا يصح
عند من لا يشترط ان لا يسبقه خلاف مستقر وليس اجماع عند من يشترط
واذا كان كذلك فالتابع معتبر في اجماع الصحابة لانهم ليسوا بدونه كل الامة
وان الصحابة سوغوا اجتهاده معهم والتفتوا اليه كما يحكى وذا دليل اعتباره
وقيل لا لانهم الاصول في الاحكام وهم المخاطبون حقيقة بالاداء قلنا هو لا يخرج
التابع عن كونه من الامة الكاملة المعتبرة ولا بلوغهم اي الكل عدد التواتر لعموم الادلة
السمعية ولا انقراض العصر اي عصر المجمعين فانه ليس بشرط لانعقاده ولا حجية
وهو الاصح من الشافعي لعموم تلك الادلة فلو اتفقوا ولو حينا لم يجز لاحد مخالفته
ولا رجوع البعض حتى لو رجع لم يبطل الاجماع والمشترطون اولا ان الاجماع يستقر
الادا وهو بالانقراض اذ قبله وقت التامل وثانيا احتمال رجوع الكل او البعض
ينافي الاستقرار وثالثا ان ابتداء الانعقاد برأي الكل فكذا بقاؤه لان مدار كرامة
الحجية وصف الاجماع فلا يتحقق مع رجوع البعض والجواب عن الاول ان لا انعقاد
اذا تقرره مضى وقت التامل وعن الثاني ان تقريره الدافع ليس دافعا كيف

يكون

قوله بمجرد اهل بيت الرسول عليه السلام والمراد علي وفاطمة
وابناهما الحسن والحسين عليهم الرضوان قوله من الشيعة
وما اشتهر منهم من انكار حجية الاجماع فمصروف على تفسيره والمعروف
لا مطلقا

يكون دافعا وعن الثالث انه قياس الرفع على الدفع وهو باطل ولا للاحق اي لا يشترط
للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق ههنا مسئلتان الاولى ان اهل العصر الاول
اذا اختلفوا على قولين فبعدما استقر الخلاف بينهم هل يجوز لمن بعدهم الاجماع على احدهما
عند مشايخنا انه يجوز والخلاف السابق لا يمنع الاجماع اللاحق لان المعتبر اتفاق
مجتهدي العصر وقد وجد المخالف ولا ان الاتفاق معدوم لان الميت منهم وقوله
معتبر لدليله لا لعينه ودليله باق وثانيا ان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعد الصحابة
والجواب عن الاول ان حجية اتفاقهم كرامة لهم ولا يتصور ذلك الا من الاحياء المعاصرين
ودليله انما يبقى لو لم يرتفع بالاجماع كالقياس الذي ورد بخلافه نص وعن الثاني
انه ان اريد التضليل بالنظر الى الدليل فغير لازم لان دليلهم يومئذ كان حجة
موجبة للعمل الى زمان حدوث الاجماع الرافع فليس بباطل لان المجتهد يخطي ويصيب
والثانية ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث
ولذا قلت الا ان يكون اي الاجماع اللاحق على القول الثالث فيكون الخلاف السابق
مانعا للاجماع اللاحق وبعضهم خصوا الخلاف بالصحابة وانما يستقيم عندهم حصر
الاجماع على الصحابة والصحيح الاطلاق واعلم ان محل الخلاف اما واحد او متعدد
فالواحد له امثلة منها ارث الجد مع الاخ واستقلالا او مقاسمة ويشتركان في
ارث الجد فمن قال ثالثا لم يقل به احد ومنها عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع
او بعد الاجلين ويشتركان في عدم الجواز بالاشهر قبل الوضع لان التقدير بها مانع
للاقل فالقول بالاشهر ثالث ينفي المتفق عليه ومنها علة الربو في غير النقدين
القدر مع الجنس او الطعم او الادخار معه ويشتركان في ان الادنى الا مع الجنس

التضليل ع
وان اريد بالنظر الى الوقوع ح

فالقول الرابع بعلة الربوا بدون الجنس ينفي المتفق عليه ومعه لا ومنها خروج
النجس من غير السبيلين يوجب تطهير المخرج او الوضوء ويشترط كان في وجوب التطهير
فالقول بعدم وجوب شيء منهما يرفع المجموع عليه وبوجوب تطهيرها لا واما
فالقولان اما الوجود في الكل كفسخ النكاح بعيوبه الستة وعيوبها السبعة عند
الشافعي وعدمها عندنا اذ تفريق القاضي في الجب والعنة ليس بفسخ والفسخ
بالبعض ثالث لم يقل به احد وكثلث للام في الزوج مع الابوين والزوجة معهما وعدمه
فيهما فالقول بثلث الكل في احديهما وثلث الباقي في الاخر ثالث لم يقل به احد واما
الوجود في البعض مع العدم في بعض لصاحب مذهب وعكسه لصاحب مذهب آخر
كناقضية الخروج من غير السبيلين دون المس عندنا وعكسه عند الشافعي فشموله الوجود
الناقضية او عدمها ثالث لم يقل به احد واما الوجود في البعض مع العدم في بعض آخر
لصاحب مذهب وشمول الوجود او العدم لصاحب مذهب آخر كجواز النفل دون الفرض
في الكعبة عند الشافعية وجوازهما عندنا فعدم جوازهما او جواز الفرض دونه
ثالث لم يقل به احد والبعض اي بعض المتاخرين من الشافعية قيده اي الثالث
باستلزام ابطال ما اجمعوا عليه اي قالوا ان الثالث ان استلزم رفع قول متفق
فمم والا فلا لان الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه كالصورتين الاوليين
فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا اما الان الواجب ابعد الاجلين
واما لان وضع الحمل فعدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة اتفق
الفريقان على عدم حرمان الجد واما في غيرهما مخالفة مذهب في مسئلة واخرى
في اخرى فلا يكون كما في الصور الاخر فان في كل منها ليس الا مخالفة ما اتفق عليه

ورد هذا القيد بان المفهوم من ادلة المانعين لاحداث الثالث والمجوزين
لاحداثه الاطلاق يعني ان المفهوم من ادلة المانعين للثالث انه يستلزم ابطال
المجمع عليه مطلقا ومن المجوزين انه لا يستلزم مطلقا وذلك لان المانعين تمسكوا اولا
بان الاتفاق ثالث اما على عدم التفصيل كما في مسئلة العيوب او على عدم القول
الثالث كما في الكل لان كلا اوجب الاخذ بقوله صاحبه واجيب بان عدم القول
بالتفصيل او الثالث ليس قولا بعدمهما والمنفي قول بمنفيهم لا بما لم يتعرضوا له
والا لزم على كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا آخر ان يوافقه في جميع المسائل
وليس كذلك وثانيا ان فيه تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا مطلقا والمجوزين تمسكوا
اولا بان اختلافهم دليل صحة الاجتهاد ولا منع فيه فاجيب بانه دليل ما لم يتقرر اجماع
كما اختلفوا ثم هم اجمعوا ولو سلم فالممنوع ما اتفق مخالفة عليه من الامر المشترك
وثانيا لو لم يجز لم يقع وقد احدث ابن سيرين ان للام ثلث الكل مع الزوج دون الزوجة
وعكسه تابع آخر ولم ينكروا الا النقل عادة فاذا كان المفهوم من تلك الادلة الاطلاق في
فالتفصيل بان الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه منع والا قال غير مفيد بل
الشان في التمييز بين الاستلزام وعدمه على ان التمسك بعدم التاويل بالفصل مشهور
في المناظرات كما يقال الوجوب في الضمان ان كان ثابتا يثبت في الحلى ايضا والا اجتمع
العدمان وهو منتف اجماعا والصواب ما قيل ان الفرض اما الالزام الخصم فيقبل التمسك
ويبطل الثالث مطلقا وهو محل المنع المطلق من اصحابنا بدليل تجويزهم الاصح في احدى
المسئلتين المنفصلتين والخطا في الاخرى في مقام التحقيق دون الالزام واما اظهار
الحق فلا يقبل التمسك ولا يبطل الثالث لا اذا اشترك العلتان في حكم واحد حقيقي

شرعي يبطله الغول بحرمانه اما اذا اشترکا في واحد اعتباري کاشتراک الغول
بادرت الجدم الجنس والغول بعلة القطع معني مفهوم لحد الامرين او احد الامور
او في واحد حقيقي ليس بشرعي کالانتراق فيما لم يحکم الشرع بالمنافات او شرعي
لکن لم يرفعه الثالث کما في الغول بوجوب منظر المخرج والصوم فلا يبطل الثالث
وحکمه اي الاجماع انه من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض يفيد اليقين
کان الکتاب والسنة کذلک فافادة القطع بحسب العوارض کالاية المأولة وخبر الواحد فيکفر
جاحده اي منکر حجية الاجماع مطلقا هو المختار عند مشايخنا وقيل يکفر فيما علم کونه
في الدين ضرورة کالعبادات الخمس وبغير خلاف في ولا بد له اي الاجماع من سند اي دليل
او امارة يستند الاجماع اليه لاستحالة الاتفاق بلا داع عادة ولان الحکم الذي
ينعقد بالاجماع ان لم يکن عن دليل کما کان عن عقل وقد ثبت ان لا حکم له عندنا
وقيل لو کان له سند لاستغنى به عن الاجماع فلم يبق لحجيته فائدة قلنا هذه يقتضي
ان لا يکون اجماع تام عن سند وهو خلاف الاجماع ومع ذلک لا نم اللزوم اذ فائدة
حرمة المخالفة وسقوط البحث عن کيفية دلالة السند وعن تعيينه ونحو ذلک
واعلم انهم اختلفوا في سنده فقيل يجوز ان يکون ظنيا کالقياس وخبر الواحد وقيل
يجب ان يکون قطعيا ثم انه لم يکن للنزاع في جواز کون السند قطعيا معنى لانه ان اريد
انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حکم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وکذا ان
اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحکم فلا يتصور
نزاع لان اثبات الثابت مح قلت وسند ما يستقل بالحجية ليس الا الظني فان کان سنده
قطعيا ليس بمستقل بالحجية ونقله اي الاجماع اما بالتواتر او الشهرة او الاحاد فقوى

التواتر

حتى اذا لم ينقرضوا

واقوى التواتر اجماع الصحابة اذا انقرضوا ثم يکون الاجماع اتفاقيا کما مر فهو کالاية
القطعية الدلالة والخبر المتواتر فيکفر جاحده ان لم يکن سکوتيا حتى اذا کان سکوتيا
لم يکن متفقا عليه ايضا فلا يکفر مخالفه ثم اجماع من بعدهم بالشرط السابق فيما لم
يرو فيه خلاف ثم فهو کالمشهور من الخبر يضلل جاحده ولا يکفر اجماعا ثم الاجماع المختلف
فيه کالاجماع على ما فيه خلاف سابق او رجوع في البعض لاحق کالصحيح من الاخبار
الاحاد لا يضلل جاحده ايضا الرکن الرابع في القياس وهو لغة التقدير يقال
قس النعل بالنعل اي قدره به واجعله مساويا للاخر ويقال قاس الجراحة بالميل
اي قدر عمقها به ولذا سمي الميل مقياسا وصلة القياس لغة الباء وتعديته بعلى اصطلاحا
لتضمين معنى الابتناء وشرعا ابانة مثل حکم احد المذکورين بمثل علته في الاخر
اختار الابانة لان القياس مظهر لا مثبت والمثبت ظاهر الدليل الاصل وحقيقة
هو الله تعالى واختار المثل في الحکم والعلة لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين ولئلا يلزم
القول بانتقال الاوصاف لان ابانة حکم شيء في غيره بعلته لا يکون الا بالانعقاد وانما
قال حکم احد المذکورين ليشمل وجودي الموجودين کما يقال في شبه العمد عمد
عدواني فيقتص به کما في المحدد وعدميتهما نحو قتل فيه شبهة فلا يقتص به کالعصي
الصغيرة ووجودي المعدومين کعديم العقل بالجنون على عديمه بالصغر في انه
يولى عليه وعدميتهما کعديمه بالجنون على عديمه بالصغر في انه لا يلي على غيره بالرأي
متعلق بالابانة واحترز به عن دلالة النص لان المراد بالرأي الاجتهاد وهو حجة
اي دليل مظهر کما يشعر به تعريفه بالکتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
اي ردوا الشيء الى نظيره وهو يتناول القياس او بينوا من قوله تعالى للرؤيا تعبرون

الرکن الرابع القياس قوله وشرعا ابانة مثل حکم المذکورين بمثل علته
في الاخر هذا تعريف المنقول عن الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله تعالى
وعليه الاعتماد واعلم ان القياس وان کان مستنبطا من ادلة الاحکام مثل
الکتاب والسنة الا ان استعماله يختص بالمجتهد فقط
المجتهد فمن نظر الى الاول عرفه بانه مساواة فرع لاصل في علة حکمه ومن نظر
الى الثاني عرفه بالابانة المذکورة وجعل الابانة المذکورة ثمرته
والمساواة ملحوظة واختار الاول ... الاثبات في تعريف القياس
ثمرته ... بالاعتبار الاول ... القياس
باعتبار الثاني لان القياس باعتبار الرکن الرابع ... ولا يلزم القول
مظهر لا مثبت ثم يکون القياس الا اثباتا قوله ... اللف او الاول للاول والثاني
الثاني ابانة واظهار ... على ترتيب ... لابد ان يکون
عطف على لان المعنى ... لفظ الاوصاف مشير الى ان العلة ... وهو حجة بالکتاب
لکل او کل لکل ثم ... قوله
وصفا ... تفصيله
يعني ان لنا دليلا سمعيا قطعيا يدل على ان القياس حجة مطلقة
من الکتاب والسنة والاجماع خلافا لاهل الظاهر فان دليل حجيته
القياس سمعي ظني عنده وذهب ... الى انه عقلي قوله ... تعبرون

قوله فيندرج تحت المأمور به الا ان الاتعاظ ثابت بطريق العبارة فكره سوقالكلام له وقياسنا بطريق الاشارة لذلك قوله والمعترض
عليه اولا وثانيا جعل هذه الاعتراضات مع كثرتها منحصرة في اثنين وسمى ما ينظر منها الى جوهر الكلمة اولا وما ينظر الى صيغتها ثانيا و به يعلم وجه الترتيب
قوله والغلبة ثم ظاهره ان الاعتراض منع فهذا التعبير ليس على ما ينبغي قوله ثم العبرة لعموم اللفظ يعني انه زيد
زيد معطي على تنزيله منزلة اللازم ثم عين اي يجعل كناية عن المقيد فانه يفيد الاستغراق في المقامات الخطابية على ما تقرر في علم المعاني ومن هذا
ان التمسك بهذا الاسلوب ليس على ما ينبغي في قيام الاستدلال على ما لا يخفى قوله ليدور لان اثبات حجية القياس بهذا القياس اعني قياس

والتبيين المضاف الينا هو اعمال الرأى في المعاني المنصوصة لابانة حكم نظيرها
او انتقلوا وجاوزوا من العبور وكل قياس مشتمل على هذه المعاني فيندرج تحت
المأمور به واعترض عليه اولا بانه ظاهر في الاتعاظ لغلبته فيه ومنه العبرة وبصحة
نفيه نفيه عن قايس لم يتعظ بامور الآخرة فلو سلم فقط في العقليات لا
الشرعيات لترتبه على يخربون بيوتهم ولا شك في ركاكة ان يقال يخربون بيوتهم
فقيسوا الذرة على البر او هو ظاهر في المنصوص العلة بدلالة السياق وثانيا انه
الامر يحتمل غير الوجوب ولا يقتضي التكرار ويحتمل الخطاب مع الحاضرين فقط
والتجوز فقط وجوب العمل به في غاية الضعف واجيب عن الاول بان الاتعاظ معلول
الاعتبار لا حقيقته ولذا صح اعتبر فاتعظ والغلبة ممنوعة وصحة النفي لو سلمت
انما هي بطريق المجاز من قبيل صم بكم عمي لاختلال اعظم مقاصده ثم العبرة لعموم اللفظ
لا لخصوص السبب فيشمل العقلي والشرعي والمنصوص العلة ومستنبطها فلو سلم انه
حقيقة في الاتعاظ او ظاهر في العقليات او في المنصوص العلة فيمكن لحاق الكيا
القياس الشرعي المستنبط العلة به لا بالقياس ليدور بل بدلالة النص على ما يشعر
فاء التعليل الدالة على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى
القياس الشرعي قيل فيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي العلة
التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ هو القضية السابقة غاية ما في
الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب
يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ذلك مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف
يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة اقول

قوله بدلالة النص قول ... بالنحو ... لا يخفى نعم ... اصل المدعى ... اتمام اصل الدليل

على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب
الاتعاظ بناء ع

وقد صرح فحول في تحقيق مسالك اثبات العلة ان الفاء الواقعة في كلام الشارع مما يدل
صريحا على العلية وصرح به المعترض ايضا فكيف يصح انكاره وقد سبق ان معنى كون
الدلالة مما يعرفه عارف اللغة انه لا يتوقف على الاجتهاد لا ان يكون مما يعرفه كل من
يعرف اللغة وعن الثاني بانه لا عبرة بتلك الاحتمالات والا لما صح التمسك بشيء من
النصوص واما التكرار فليس من الامر بل من تكرر السبب والسنة كحديث معاذ
وابي موسى الاشعري وابن مسعود رضي الله عنهم وقد تلقتها الامة بالقبول فصح
التمسك بها قال الامام الغزالي فيقبل ولو سلم كان مرسلا وقال عليه السلام حكمي
حكمي على الواحد حكمي على الجماعة والاجماع فان الآثار قد رويت عن عمر وابن مسعود
وغيرهم من كبار الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر فكان اجماعا وطاعنهم ضال ومدعي
اختصاصهم ذلك بلا دليل ذال ونفاه اي القياس الظاهرية فبعضهم نفاه
مطلقا بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا في الاحكام الشرعية ولا غيرها
من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج وبعضهم نفاه في الشرعيات
خاصة بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية اما الامتناع عقلا واليه
ذهب بعض الشيعة والنظام واما الامتناع سمعا واليه ذهب داود الاصفهاني ولهم
في نفيه الكتاب والسنة ومعنى الدليل ومعنى المدلول اما الكتاب فقوله تبيانا
لكل شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين من حيث دل على ان الكتاب كاف في
في جميع الاحكام بعبارته او اشارته او دلالته او اقتضائه وعند فقد الكل يعمل بالاستصحاب
لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي الآية فلو كان القياس حجة لما كفى قلنا تبيانا لا بلفظه
فقط قطعا بل وتارة بمعناه جليا او خفيا فيتناول القياس كالدلالة والكتاب

قوله فما بلغ ... للعلية ... نزلة المنصوص ...
قطعي قطعا كما لا يخفى ... طرسوسي

طرسوسي

قوله والا لما صح التمسك بشيء من النصوص ان اراد النص المصطلح فقد عرفت ان قياسنا ليس ما سبق له بل ثبوته بطريق الاشارة بل الدلالة على ما انجر اليه وان اراد بغيره فلا يفيد لان عدم العبرة بتلك الاحتمالات لا يخرج الاستدلال عن كونه استدلالا على امر قطعي قطعا كما لا يخفى

المبين كما قيل هو اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم بالاية الثانية ولو اريد به
القرآن والوجه ما ذكر فان في بعض الاشياء يكون فيه لفظا وبعضه معنا فالحكم
في المقيس عليه يكون موجودا فيه لفظا وفي المقيس معنا ففي العمل به تعظيم شان القرآن
باعتبار نظمه ومعناه معا والعمل بالاستصحاب عمل بلا دليل والنص لا يفيد العمل
بل يوجب النفي بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض الاية واما السنة فكقوله عليه السلام
لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى ظهر فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن
بما قد كان فضلوا واضلوا قلنا المراد قياس ما لم يكن مشروعا فهو كالقياس في نصب
الشرايع او الذي يقصد به رد المنصوص كقياس ابليس او بمجرد اعتبار الصورة
كاصحاب الطرد وما نحن فيه ليس كذلك واما المعنى في الدليل فهو انه طريق لا يؤمن
فيه الخطأ والعقل مانع عن سلوك مثله قلنا لا نم منعه فيما صوابه راجح والخطأ
مرجوح والا لتعطلت الاسباب الدنيوية كربح التاجر وعلم المتعلم ونحو ذلك
بل يجب العمل عند ظن الصواب واما المعنى في المدلول فهو ان الحكم هو الشارع القادر
على البيان القطعي فلم يجز التصرف في حقه بما فيه شبهة بخلاف حقوق العباد الثابتة
بالشهادة قلنا جاز ذلك باذنه فان جهة القبلة لاداء محض حق الله تعالى بلا مرية ومع
ذلك جاز العمل بالراي اما التحقيق الابتلاء او لانه غاية ما في وسعنا فكذا في الاحكام
وله اي القياس شرط وركن وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه الاشياء فان الشيء لا
لا يوجد الا عند وجود شرطه ولا يقوم الا بركنه ولا يخرج عن العبث الا بحكمه اذ لو لم يفد حكمه يلغو
كالبيع المضاف الى الحر ولكونه مما يحتج به فقد يدفع اما شرطه فان لا يكون الاصل مخصوصا
بحكمه بالنص اي لا يكون الاصل المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص

كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادة وحده لقوله عليه السلام من شهد له
خزيمة فحسبه وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم
الاية فانه تعالى لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا
ثبت بدليل في موضع كان مخصوصا به وانما اشترط هذا لئلا يكون القياس مبطلا للنص
وان لا يعدل به اي بالاصل المقيس عليه عن سنن القياس وطريقه بان لا يعقل
معناه وعلته كالمقدرات الشرعية من العبادة والعقوبة وخصوصية الكفارات
او يستثنى عن سننه كاكل الناسي للصوم فالقياس فوات القربة بما يضادها او يهدم ركنها
لكنها كما قال عليه السلام العفو عما دخل الا انه خرج عنه لقوله عليه السلام تم على صومك
انما اطعمك الله وسقاك الله او شرع ابتداء وانتفى نظيره في الشرع سواء كان مما يعقل
معناه كرخص السفر لمعنى المشقة او لا كضرب الدية على العاقلة والا لجناية لهم وان يكون
المعدى حكما شرعيا اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي
للمساوات في علته ولا يتصور الا بكونه ثابتا باحد الادلة الثلثة اي الكتاب والسنة
والاجماع او بالخفي منه اي من القياس يعني الاستحسان وسيجيء ان المستحسن بالقياس
الخفي يعدى لا الجلي لما سيأتي وسيحقق الفرق بينهما في موضعه ان شاء الله تعالى غير متغير
في الاصل بان يبقى حكم النص بعد التعدي على حاله لانه لو تغير لكان القياس مبطلا ولا شك
انه للتعميم لا للابطال ولا في الفرع بان لا يتغير في الفرع حكم الاصل بزيادة وصف
او بسقوط قيد ونحو ذلك والا لكان اثباتا ابتداء لا الحاقا بالثابت واما التطبيق
فلازمه لا يتعلق بنفس الحكم الى فرع متعلق بمحذوف اي وان يكون المعدى حكما موصوفا
بما ذكر معدى الى فرع وهو اي ذلك الفرع سواء كان وافقه القياس او خالفه اذ لو كان
نظيره اي الاصل والا لم يشاركه في حكمه ولا نص فيه اي في الفرع صح

فان وافقه القياس لغا القياس وان خالفه بطل واعترض عليه بانه انما يلغو ولا
يصح اذا لم يقصد به تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ
فيكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس
اقول الكلام ههنا في القياس الذي هو حجة مستقلة كما مر في الاجماع ولا شك ان وجود
النص منافيه والا فالنصوص الموافقة للقياس اكثر من ان يحصى وهذه العبارة تتناول
ما لا يكون دليل شاملا لحكم الفرع مثلا ظاهرا فانه لا يجوز ايضا والا لكان تعيين الاصل
تحكما ولكان القياس تطويلا بلا طائل ثم لما ذكر في هذا الشرط فوائد اراد ان يفرع
على كل منها فرعا فقال فلا يثبت اللغة بالقياس هذا تفريع قوله حكما شرعيا وجهه
ان بعض الشافعية قالوا اثبات الاسامي بالقياس الشرعي ثم ترتيب الاحكام عليها
جائز متمسكين بان اسم الخمر مثلا دائر مع الشدة المطربة وجودا وعدما في عصير العنب
وذلك الدوران دليل العلية وعلة التسمية حاصلة في النبيذ فيصدق عليه الخمر
والخمر حرام فيحرم النبيذ ويحد لشرب قليله وكثيره كالعقار فلما اشترط في القياس
الشرعي كون المعدى حكما شرعيا بطل اثبات الاسامي بالقياس الشرعي وصح التفريع
فاندفع ما قيل ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما في مطلق القياس وهو باطل او
في القياس الشرعي وحينئذ لا معنى لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك ولا يتعدى
المنسوخ هذا تفريع قوله ثابتا فان الوصف في الاصل لما لم يبق معتبرا في نظر الشرع لا يتعدى
الى غيره ولا يتعدى الثابت بالقياس اي الجلي منه فانه المتبادر من الاطلاق هذا تفريع
قوله باحد الادلة الثلاثة ما او الخفي منه وانما لم يتعد لان العلة ان اتحدت في القياسين فالاول
ضايع والا بطل احدهما لان المعتبر في الاصل احدى العلتين مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة

بجامع

في حرمة

في حرمة الربو بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة فان وجدت
فيه العلة المذكورة كان ذكر الذرة ضايعا ولغوا لم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح
قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم ولا يقال الذمي اهل للطلاق فاهل للظهار كالمسلم
هذا تفريع قوله غير متغير فان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة منتهية بالكفارة وفي الذمي
حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها ولا يلحق الخطأ بالنسيان
في عدم الافطار هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره فانه ليس نظيره لان عذره دون عذر
النسيان ولا يجوز السلم الحال قياسا على المؤجل هذا تفريع قوله ولا نص فيه فان قوله
عليه السلام الى اجل معلوم نص في اشتراط الاجل في السلم واعلم ان قوله ولا نص
فيه مغن عن اشتراط ان لا يغير القياس حكم النص لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى
او عدمه وفيما اذا غير القياس حكم النص قد وجد النص الدال على العدم وبالنظر
الى هذا اورد السؤال مع جوابه الوارد على قولهم ولا يغير القياس حكم النص حيث
قال واما القليل من الطعام فلم يخصص من قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا
سواء بسواء بالتعليل متعلق بقوله لم يخصص بالقدر متعلق بالتعليل بل المراد بالتسوية
بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير تقرير السؤال انكم غيرتم قوله عليه السلام لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا
النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي بالتعليل بالقدر حيث
قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر اي الكيل غير موجود في بيع الحفنة
بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا وهذا التعليل مغير للنص فجوزتم القياس مع وجود النص
في الفرع وتقرير الجواب ان المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير لان

المراد التسوية الشرعية لقوله عليه السلام الاسواء بسواء والتسوية المعتبرة
شرعا في المطعومات التسوية بالكيل وهي لا يتصور الا في الكثير فانا اذا قلنا لا
نقتل حيوانا الا بالسكين كان معناه لا نقتل حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين
الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل به كالقمل والبراغيث والسمك لا يدخل تحت
النهي وا ... قال اما سقوط حق الفقير في العين في باب الزكوة فبدلالة النص لا التعليل
بالحاجة تقرير السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على ... بعلة دفع
حاجة الفقير ففي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وتقرير
الجواب ان هذا تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ارزاق
العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة
عبادة والعبادة خالص حق الله فلا يجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ايفاء
لحقوقهم وانجاز العدة ارزاقهم ولا شك ان حوائجهم مختلفة لا يندفع بنفس
الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله بالصرف اليهم مع ان حقهم
في مطلق المالية دل ذلك على جواز ذلك الاستبدال فعلم ان الغاء اسم الشاة باذن الزكوة
لا بالتعليل وعلم ان ذكره انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان الايفاء
من جنس النصاب اسهل وبه اليد اوصل ولكونها معيار المقدار بها تعرف القيمة
ثم لما ورد ان وجوب الشاة اذا ثبت بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالة
فما معنى التعليل بالحاجة اراد ان يدفعه فقال وانما هو اي التعليل بها لبيان صلاحية حدثت
لا لاثبات مثلها وتقديره ان التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة صالحة للصرف
الى الفقير بهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص

الدال على الوجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعد ما كانت باطلة في الامم السالفة
ولما كان هذا حكما شرعيا عللناه بحاجة الفقير الى الشاة لو بكونها دافعة لحاجته لتعدى
الحكم الى قيمة الشاة ويجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة
ادفع فالحاصل انه هيهنا ثلثة احكام الاول وجوب الشاة والثاني جواز الاستبدال
والثالث صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في الاخير وليس فيه تغيير
النص اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف بل تغيير النص الدال على الوجوب
انما هو بدلالة النص الآمر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر
غير واقع بسببه وهو معنى قوله فالتغيير مع التعليل لا به فان قيل كما ان النص
الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على وجوب الجنسية ال
دل على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلنا لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط
اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل
على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما لم توجد في الامم السالفة بخلاف ايجاب
الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا منصوص على الصلاحية فلا بد
في اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه
من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يصلح بقاء الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره
بنية الزكوة لا يجوز والحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد
من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا ففي الشاة مثلا
ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل
والقياس على الشاة واعترض على جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لولم

قوله فالتغيير مع التعليل الظاهر انه لا تغيير ههنا وانما يوجد التغيير لو دل نص العين على عدم جواز القيمة ومن البين انه لا دلالة على القيمة جوازا وعدم جواز بما علم
التغيير بجعل الشاة مع الخصم ...

قوله والمشهور ان للقياس اربعة وهو الذى حسنه بعضهم مستدلا بان انعقاد القياس يتوقف عليها والذى صححه صاحب الميزان وفاقا لفخر الكلام ان الركن هو الوصف الجامع مستدلا بان حكم الفرع ثابتة بالقياس وما ثبت به حكم الفرع ليس الا الوصف الجامع المسمى بالعلة وهو مختار فخر مشايخ العراق على ما فى الكشف وقدمنا بعض يتعلق بهذا المقام فى اول هذا الركن فتذكر قوله والنزاع اعتبارى وتحقيقه ان الاصل ما ينبنى عليه غيره والفرع ما ينبنى على غيره ولا شك ان الحكم فى المحل المشبه ينبنى على الحكم فى المحل المشبه به وعلى دليله وعلى محله اما بوسط او بغير وسط فلا يعد الا فى تسمية المحل الاول بالفرع فليكن مجازا وان كان المتعارف فى اصطلاح الفقهاء ان الاصل والفرع هما المحلان. طرسوسى

لو لم يكن فى جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء او قضاء حوائجهم وهو الدراهم
والدنانير المخلوقة اثمانا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق وحوائج
ان الدراهم والدنانير اموال باطنة لا يؤخذ ان كون منها جبرا عندنا فلذا يحصل
بها ايجاد المواعيد على سبيل التعيين اما ركنه فاربعة وركن الشئ جزءه الداخل
فى حقيقته والمشهور ان للقياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والجامع
واما حكم الفرع فثمرته لا ركنه اما الاصل فالمحل المشبه به كالبر وقيل حكمه كحرمة
الفضل وقيل دليله كحديث الربوا واما الفرع فالمحل المشبه كالارز والجص وقيل
حكمه كحرمة فضل لا دليله لانه عين القياس والنزاع اعتبارى فلا للنفلة الى
تصحيح الصحيح وان اطنبوا فيه فانه تطويل بلا فائدة واما حكم الاصل فما افاده النص
كتابا كان او سنة او الاجماع او الاستحسان بالقياس الخفى كما سبق لا القياس الجلى
لما سبق واما الجامع المسمى بالعلة فما جعل علما اى امارة وعلامة على حكم النص فان
المؤثر فى الحقيقة هو الله تع وهذا مبنى على ان افعال الله معللة بالحكم والمصالح وفيه
رد على طائفتين الاولى المعتزلة حيث قالوا العلل الشرعية مؤثرات حقيقة
كالعقلية لقولهم بالوجوب على الله تع عن ذلك علوا كبيرا فالقتل العمد العدوان
موجب عندهم شرع القصاص عليه تع عنه وثبوت بطلان الاصل يغنى عن اثبات
بطلان الفرع فالثانية بعض الاشاعرة حيث قالوا افعال الله تعالى ليست معللة
اصلا لاستلزامه الاستكمال بالغير وقد اضطرب الاقوال فى توجيه هذا المقال
اقول الذى يتبادر اليه الخاطر الفاتر ان معناه ان افعال الله تع لو عللت لكانت
تلك العلل عللا غائية واغراضا وهو باطل لان العلة الغائية علة لعلية العلة الفاعلية

قوله وثبوت بطلان الاصل وهو القول بالوجوب على الله تعالى يغنى عن اثبات بطلان الفرع وهو القول بان العلل الشرعية مؤثرات حقيقة قوله حيث قالوا افعال الله تع ليست معللة اصلا بمعنى عموم السلب ولزوم النفى لا بمعنى سلب العموم ونفى اللزوم كاستدلالهم باستلزام الاستكمال بالغير فتبصر قوله لكانت تلك العلل يعنى التى لاجلها اقدام الفاعل ولا شك على فعل غائية نظرا الى الفعل واغراضا نظرا الى الفاعل فالعلة الغائية والغرض متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا قوله لان العلة الغائية علة لعلية العلة الفاعلية ان اريد ان العلة الغائية بحسب وجودها فى العين علة لعلية العلة الفاعلية فذلك بعد ضرورة تأخرها عن تاثير الفاعل وامتناع علية المتأخر للمتقدم وان اريد ان العلة الغائية بحسب وجودها فى العلم علة لعلية العلة الفاعلية فذلك لا يفيد كم لان غاية ما لزم هناك احتياج الواجب تع فى التاثير الى علمه بتلك العلة الغائية

الغائية ولا يلزم من ذلك استكماله بالغير فهل هذا الا كما حققوه من ان اتصافه بالحيوة ولم يقل احد هناك بان اتصافه بالعلم والقدرة لو توقف على الحيوة واحتاج اليها لزم ان يكون فى علمه وقدرته محتاجا الى الغير ولزم استكماله به قوله وجوابه ان الملازمة ثم يعنى انا لا نسلم ان افعال الله تع لو عللت لكانت تلك العلل عللا غائية واغراضا لم لا يجوز ان يكون فوائد وغايات من غير ان يكون ما لاجله اقدام الفاعل على فعله فلا يلزم الاحتياج اليها ولا الاستكمال بالغير وانت خبير بان معنى قوله لو عللت لو كانت بباعث تبعثه تع عليها فالملازمة قطعية والمنع مكابرة صريحة فالصواب الاقتصار على منع الملازمة الثانية كما اشرنا اليه فلا تغفل وههنا وجهان آخران الاول ان المولى الدوانى قد اشار فى شرح العقايد العضدية وهو آخر تاليفه الى ان منشأ الايجاب والخالقية ليس من صفات

ولا شك ان المعلول موقوف على العلة ومحتاج اليها فيلزم ان يكون البارى تعالى
فى عليته محتاجا الى تلك العلة فيلزم منه استكماله بالغير وجوابه ان الملازمة ممنوعة
لجواز ان يكون تلك العلل حكما ومصالح فلا يلزم ما ذكرتم ونحن نعيها بناء من النوسط
نقول النصوص معللة بعلل هى امارات لايجاب الله تع الاحكام عندها وان كانت
مؤثرة بالنسبة الينا بمعنى نوط المصالح بها تفضلا واحسانا كما ان آثار العلل
العقلية والحسية مخلوقة لله تع ابتداء ومعنى تاثيرها جريان سنة الله تع بخلقها
عقيبها ثم انها امارات على الحكم فى الفرع عند اكثر مشايخنا لان حكم الاصل
انما هو بالنص وعند مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين حكم الاصل ايضا مضاف
الى العلة اذ المراد منها الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة صالحة
لان يكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارات المجردة والا لم يبق
فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت بالاجماع مما اى من الاوصاف التى
اشتمل النص عليه اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغيرها
كاشتمال نص النهى عن بيع الآبق على العجز عن التسليم فانه لما كان مستنبطا
من النص لا بد ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة وجعل الفرع نظيرا له
اى للنص بمعنى المنصوص عليه فى حكمه اى حكم النص بذلك المعنى بوجوده اى
بسبب وجود ذلك المعنى فيه اى فى الفرع ويكون اى الجامع هذا اشارة الى معنى
شرط اعتبرها بعضهم فى علة من كونها وصفا لازما وجليا منصوصا عليه
غير ذلك وصفا لازما لازما للاصل كالثمنية للزكوة فى المضروب عند فان
الحجرين خلقا ثمنا وهو الوصف لا ينفك عنهما اصلا حتى يجب الزكوة فى الحلى

الكمال وبه يظهر عدم لزوم الاستكمال ههنا فضلا ان يكون بالغير والثانى ان المولى الخيالى قد ذكر فى شرح القصيدة النونية ان الاستكمال بتحصيل الغرض راجع الى الاستكمال بصفة التكوين فعلى القول بقدمها يجوز التعليل بذلك وعلى القول بحدوثها لا يجوز ثم اقول تلخيص المقام ان المراد بافعال الله تع المعانى المصدرية التى هى الايجاد والتاثير فاما ان يقال بكفاية الارادة والقدرة بقدم تعلقهما بوجود الآثار فيما لا يزال كل فى وقته او بحدوث تعلقهما فى وقت حدوث الآثار واما ان يقال بصفة التكوين بقدم تعلقها او بحدوثه كذلك فههنا احتمالات اربعة قد ذهب الى كل منها طائفة من المحققين مع الاتفاق على ان الممكنات كلها مستندة اليه تع ابتداء اذا عرفت هذا فاعلم ان افعال الله تعالى ان كانت عبارة عن التعلقات الازلية للقدرة وفق الارادة او عن التعلقات الازلية للتكوين لم يتصور هناك تعليل بعضها ببعض اذ الكل قديم ولا ترتب بينها ولا تعاقب بل معية فى التحقيق بل يمكن ان يقال هناك تعلق الواحد بتعلقات متعددة فتوجد به كل فى وقت نعم يوجد الآثار فيما لا يزال مترتبة متعاقبة بعضها عقيب بعض وذلك يكفى فى كون ايجاد هذا معللا بايجاد ذلك ولو قيل بتعدد التعلق والايجاد وان كانت عبارة عن التعلقات اللايزالية للقدرة او للتكوين فهناك يوجد الترتيب والتعاقب بين الافعال فيجوز القول بتعليل بعضها ببعض سيما اذا كان الفعل الثانى ممتنعا بدون الاول كايجاد المركب والمشروط بدون ايجاد الجزء والشرط وحدوث الاستكمال غير وارد كما لا يرد فى القول بتوقف التاثير فى الشئ على امكانه فقد تلخص لك بما ذكرنا ان القول بوجوب التعليل او وقوعه قول بلا دليل بل غاية ما هنالك هو القول بجوازه هذا ما عندى فى هذا المقام والله اعلم بحقيقة الحال
طرسوسى

قوله نوط المصالح الصواب نوط الاحكام وذلك لان الايجاب لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركه شرع العلل موجبات للاحكام فى حق العباد ونسب الوجوب اليها فيما بيننا وحاصله ان الله تع حكم بوجوب الاثر عند ذلك الامر كما انه لو كره والقتل العمد حكمه عندهما بوجوب الصلوة والقصاص قوله والا لم يبق فرق بين العلة والعلامة فيه ان يفرق بما فى الغير ولا يضر اشتراكهما فى مجرد كونها علما على حكم النص فلا تغفل قوله وجعل الفرع نظيرا له احتراز عن العلة القاصرة على ما فى التقريب قوله بمعنى المنصوص عليه مشير الى الاستخدام قوله بذلك المعنى اى بمعنى المنصوص عليه اقول لا ضرورة اليه ههنا كما لا يخفى قوله بوجوده اى بوجود معنى
طرسوسى

قوله والربوا عطف على المزكوة قوله يكون جليا يعني لا يحتاج الى تامل كالطواف جعل علة لسقوط النجاسة في الهرة وسواكن البيوت قوله وبكل وصف يتناقض لانه بين متعدية وقاصرة والظاهر اشتراك التعليل لجميع الاوصاف وبكل وصف في المحذور قوله طرسوسي

والربوا عند الشافعي او وصفا عارضا كالكيل المربوا فانه ليس بلازم للحبوب فانها قد تباع وزنا ويكون جليا كالطوافي وخفيا كالقدر والجنس ويكون اسما اي اسم جنس كقوله عليه السلام لمستحاضة سالت في الاستحاضة توضئي وصلي وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر وهذا اسم معنى مع وصف عارض فان الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض والمراد بكون اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه لا ان يتعلق بنفس الاسم لتخلف باختلاف اللغات ويكون حكما من احكام الشرع كما في حديث الخثعمية فانه عليه السلام قاس تخريج الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عنه والعلة كونها دينا وهو حكم شرعي لانه عبارة عن وصف في الذمة وذلك شرعي ويكون مركبا كالكيل والجنس ومفردا كالثمنية ويكون منصوصا وغيره كما سبق والاصل في النصوص قبل عدم التعليل الا بدليل دل على انها معلولة كما فيما العلة منصوصة اما لان التعليل بجميع الاوصاف يسد القياس عليه لانها لا توجد الا في المنصوص وبكل وصف يتناقض وبالبعض محتمل ولا ثبوت مع الاحتمال فكان الاصل الوقف واما لان الحكم قبل التعليل مضاف الى النص وبعده ينتقل الى العلة فهو كالمجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل والجواب عن الاول ان دليل رجحان البعض دفع الاحتمال وبعينه وعن الثاني ان التعليل لحكم الفرع الذي لا يضاف الى النص من حيث الاظهار لا لحكم الاصل الذي هو المضاف الى النص وقيل الاصل التعليل بكل وصف يمكن اي يصلح لاضافة الحكم اليه في الجملة لان الادلة قائمة على حجية القياس بلا تفرقة بين نص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض

دنص

اجزاء الحج

والطواف ... في نجاسة سواكن البيوت ... النص معلل بالطواف

الاوصاف متعدية وبعضها قاصر بعضها

وعند الشافعي معللة لكن لا بد من دليل مميز لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها

ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا لمانع كمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف لجيب بان التعليل بكل وصف يفضي الى التناقض كما مر وليس بشيء لانه من جملة الموانع قالوا الصواب الى تصويب كل مجتهد وهو خلاف المذهب وسياتي ان شاء الله تعالى ابطاله وقيل الاصل التعليل لكن لا بكل ما سبق بل بمميز اي بوصف ممتاز عن سائره لان التعليل بالمجهول باطل وهذا اشبه بمذهب الشافعي وان لم ينقل عنه صريحا فانه يكتفي بدلالة التمييز ولا يشتغل بكون النص معللا حتى يعلل بالقاصرة فبعض الشافعية ذهب الى ان التمييز الوصف بمكونه هو الاخالة اي الايقاع في القلب خيال العلية وحاصله تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره وقال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة وهي المسمى بتخريج المناط اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به ومآل الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علته وبعضهم ذهب الى ان مجرد الاخالة لا يكفي بل يجب بعده شهادة الاصول يعني ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعني نفسه بان نص او اجماع او ارادة تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا يجب الزكوة في ذكور الخيل فلا يجب في اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفي ذلك اصلان فان المناسبة المخيل بمنزلة الشهادة والعرض على الاصول تزكية بمنزلة العرض على المزكين واما العرض

✓

وجوب استقبالها بالنص فالتحري في حالة الاشتباه تحقيق المناط والثاني كما في العدالة فانها مناط وجوب قبول الشهادة بالاجماع فالنظر في كون هذا الشخص عدلا تحقيق المناط والثالث كما في الشدة المطربة فانها مناط حرمة شرب الخمر بالاجتهاد الاستنباط فالنظر في تحقيق المناط ولا خلاف في صحة الاحتجاج بتحقيق المناط اذا كانت العلة معلومة بالنص او الاجماع وانما الخلاف فيما اذا علمت بالاستنباط واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين

واعلم ان ههنا ثلثة الفاظ تحقيق المناط وتنقيح المناط وتخريج المناط ولا بد من التنبيه على الفرق بينها فنقول اما تحقيق المناط فهو النظر في معرفة وجود العلة في بعض الصور بعد معرفتها في نفسها بنص او اجماع او استنباط كما في جهة القبلة فانها مناط ...

لا يوافق ... المناط وهو ... ويسمى تخريج المناط ... لا بفصل ولا بغيره ... الاختصاص بالعلة المتعدية ... المناط وتنقيح المناط

ان يقال انه يفضي الح

[illegible]

بحذف ما اقترن به مما لا دخل له في الاعتبار كما في قصة الاعرابي من تعليل بالجناية على الصوم فانه وان كان مومى اليه بالنص الا انه يفتقر في معرفة
عينها الى حذف كل ما اقترن من الاوصاف عن درجة الاعتبار فينفي كونه ذلك الشخص المعين فيلحق غيره من الاعراب وينفي كونه اعرابيا
فيلحق الزنجي والهندي وينفي كونه المحل اهلا فيلحق الزاني وينفي كونها زوجة اوامة وينفي كونه في رمضان تلك السنة وينفي كونه
الاقسام بخصوص الوقائع الى غير ذلك مما لا دخل في الاعتبار وتبين ذلك بما يساعده من الدليل وهذا دون الاول وان اقر به اكثر منكري
القياس واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم
الذي دل عليه النص او الاجماع دون علة بحر والاستنباط
كالاجتهاد في اثبات كون الشدة المطربة علة لتحريم شرب الخمر
حتى يقاس عليه كلما ساواه في علته وهذا ليس
بحجة عند اصحاب ابي حنيفة عليهم الرحمة والغفران كما في البديع
وغيره قوله وادنى ما يكفي في ذلك اصلان اه اقول
جمع الاصول جمع محلى باللام فاما ان يحمل على العهد ولا عهد واما
ان يحمل على الاستغراق ولا جواز له لما نعرف واما ان يحمل
على الجنس ولا دلالة على العدد وهذا كله مع انه قد اسلف ان
منتهى التخصيص في الجمع الى الثلاثة لانها ادناه طرسوسي

على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر وعندنا
الاصل في النصوص التعليل الا لمانع ولكن لما لم يصح الاجتهاد لا بد من دليل مميز
للعلة عن سائر الاوصاف كما ياتي بيانه ان شاء الله تعالى ولا بد قبل التمييز اي قبل ملاحظة
دليل التمييز من بيان كونه اي النص معللا في الجملة اي لا يكون من النصوص التعبدية
بل يكون معللا عند الخصم ايضا ولو بعلة غير ما نقول او يدل عليه دليل يوجب
اعترافه بتعليله فان النصوص نوعان تعبدي ومعلل ويحتمل ان يكون هذا النص
تعبديا فوجب اولا الزامه التعليل ثم الاشتغال بتعيين العلة ولا يكفي ان يقال
الاصل التعليل لانه لا يصلح للالزام كما ان حجية الاستصحاب ليس بلازم بل يجب اقامة
الدليل في هذا النص على الخصوص انه معلول مثلا اذا نظر المجتهد في قوله عليه السلام
الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد فقبل تمييز العلة والحكم
بانها الوزن والجنس لا بد كان يثبت ان هذا النص من النصوص المعللة فيقول
ان هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله يدا بيد لان اليد آلة التعيين كالاشارة
والاحضار ووجوب التعيين من باب منع الربو كوجوب المماثلة لانه لما شرط
في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب
الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما شرط
المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين
متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى قال الشافعي في بيع الطعام بالطعام
ان التقابض شرط لتحصيل التعيين وقلنا جميعا يجب التعيين في بيع الحنطة
بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف ووجب

تعيين

قوله وعندنا فخر الاسلام ومن تابعه وبعض المشايخ قبل التمييز من كونه
معللا في الجملة هذا ما اختاره الشرط على ما في التقريب ثم التعليل للعمل به قبل قيام
ما بحثنا من اشتراط هذا الشرط للمناظر لا للناظر فيجوز التعليل في اصوله وقوله
بان هذا الاشتراط للمناظر ما اشار اليه فخر الاسلام في اصوله حتى قال الشافعي في بيع
الدليل على كونه معلولا على ما اشار اليه صاحب الكشف وغيره قوله حتى قال الشافعي في بيع
الطعام بالطعام لعل المراد من خلاف الجنس اذ متحد الجنس من النصوص وقلنا
النقدين قوله
ومنه يعلم التعدية اليه من بيع الغرض ههنا وهو بيان كونه
يجب التعيين اذ لا دخل له فيما هو
معللا في الجملة ليصلح للالزام كما لا يخفى طرسوسي رحمه الله عليه

قوله فثبت ان نص الربوا معلل في حق وجوب اه هذا القدر كاف فيما هو الغرض في هذا المقام
قوله وما تبع لا دخل له فيه فلا تغفل قوله وفي العبارة اشارة اه من حيث
الاضافة اليه اشارات من جهة المفهوم لا بالمعنى المصطلح عليه كما عرف
قوله فان المنصوصة اه بيان لوجه التخصيص لا وجه
الاشارة فتفطن طرسوسي رحمه الله عليه

تعيين راس المال السلم بالاجماع فثبت ان نص الربو معلل في حق وجوب التعيين اذ
لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق الدلالة الاجماع
حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربو الفضل اشد تحققا من ربو النسيئة لان فيه
شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته
فاذا ثبت تعليله وجب الاشتغال بتمييز العلة وتعيينها بطريق الاتي ان شاء الله تعالى
ولا يجوز تعليلنا النص بالقاصرة من العلل خلافا للشافعي رحمه الله وفي العبارة اشارة
الى ان النزاع في العلة المستنبطة فان المنصوصة تجوز ان تكون قاصرة بالاتفاق وانما
لم يجز لان الحكم في الاصل ثابت بالنص وانما التعليل لاظهار حكم في الفرع ولا يتصور
ذلك الا بعد العلم بان الشارع قد اعتبر العلة في غير مورد النص وليس معناه
ان التعليل يتوقف على التعدية حتى يقال ان التعدية موقوفة على التعليل فيلزم الدور
بل معناه ان التعليل يتوقف على العلم بان الوصف حاصل في غير مورد النص واما
الشافعي فلما اكتفى بالاخالة اقتصر على القاصرة فاندفع ما قيل انه لا معنى للنزاع
في التعليل بالقاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان
اريد عدم الظن فبعد ما غلب على رأي المجتهد علية الوصف القاصر وترجح ذلك
عنده بامارة معتبرة في استنباط العلل لا يصح نفي الظن ذهابا الى انه مجرد وهم
واما عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة
هو الوصف المتعدي وذلك لان المعتبر في استنباط العلة عندنا التاثير وهو لا يتصور
بدون التعدية كما سياتي ان شاء الله تعالى ولا يجوز تعليلنا النص بما الخلف في وجوده
في الفرع او الاصل كقول الشافعي في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق
[illegible]

في التعليل صح

التاثير ع

قوله ولا يتصور ذلك اه منع ابانة لجواز المنفي هو العقل
قوله بل معناه اه افادة من غير افادة قوله
لا الشيء قوله الاخالة اه اقتصر على القاصرة قد عرفت ما فيه قوله
فلما اكتفى اه اي الاندفاع حاصل اختيار الشق الثاني وبيانه
وذلك ان اريد طريق الظن قوله بدون التعدية
وبيانه ان العلم بان الوصف حاصل في غير مورد النص
بمعنى العلم بان حكم الاصل في الفرع كما عرفت
لا بمعنى اثبات طرسوسي رحمه الله عليه

اذا ملكه كابن العم فانه اي اذا عتاقه بعد ما ملكه فلا يتم ذلك في الاخ او ثبت الحكم
في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل
به الحر كمكاتب قتل وله مال يفي ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة
في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا ولا بما اي علة مقارنة مع الوصف
الفارق الموجود في الاصل كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى
بعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود
في الاصل دون الفرع وتعرف العلة بوجوه الاول الاجماع كالصغر علة للولاية للمال
اجماعا فكذا النكاح الثاني النص فان دل بوضعه فصريح واقوى مراتبه ما صرح فيه
بالعلة نحو لعلة كذا او لاجل كذا او كي يكون كذا ثم ما كان ظاهرا فيها اي في العلة بقرينة
واحتمل غيرها كلام التعليل يحتمل العاقبة وباء السببية يحتمل المصاحبة وان الداخلة
على ما لم يسق المسبب ما يتوقف عليه سواء يحتمل بحروم الاستصحاب والشرطية نحو ان اودن
مخصنا ثم ما كان ظاهرا بين بين كان في مقام التعليل نحو ان النفس لامارة بالسوء
وانها من الطوافين فان اللام مقدرة والمعنى ان... من المقدر وقيل ايماء
لانها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواضع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب
ويتردد فيها ويسأل عنها دلالة الجواب على العلية ايماء والاول اصح لما قال
قال الامام عبد القاهر انها في هذه المواضع تغني غناء الفاء وتقع موقعها وكذا التعليل
في لفظ الرسول عليه السلام سواء دخل الوصف نحو فانهم يحشرون واوداجهم
تشخب دما او الحكم والجزاء نحو فاقطعوا ايديهما وسيأتي ان الفاء لم توضع للعلية
بل للترتيب والباعث مقدم عقلا موخر خارجا فجيء بها ملاحظة للامرين ودخول

دخول الفاء في كل منهما ثم فهم منه العلية بالاستدلال ثم ما كان ظاهرا فيها بمراتب
كالفاء في لفظ الراوي نحو سها فسجد زاد ههنا احتمال الغلط في الفهم لكنه لا ينفي
الظهور لبعده والثالث ان لم يدل بوضعه فايماء وهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن
هو او نظيره للتعليل كان بعيدا فيحمل عليه اي على التعليل دفعا للاستبعاد ومثال العين
كحديث الاعرابي فان غرضه ذكر الواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب ليحصل غرضه
لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب او تاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال
مقدرا في الجواب كانه قال ان واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق في
الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم
قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول المولى اسقني ماء ومثال
النظير حديث الخثعمية فانها سألت النبي عم عن دين الله تعالى فذكر نظيره
وهو دين الادمي فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث ومنه اي من الايماء ذكر
وصف مناسب للحكم معه اي مع الحكم متعلق بالذكر نحو لا يقضي القاضي وهو
غضبان تنبيه على علية الغضب لشغل القلب ونحو اكرم العلماء ومنه اي الايماء الفرق
بين شيئين في الحكم اما بصفة صفة مع ذكر الحكمين نحو للراجل سهم وللفارس
سهمان فانه فرق بين الفارس والراجل في الحكم بصفة الفروسية وضدها او
ذكر احدهما نحو القاتل لا يرث حيث لم يتعرض لغير القاتل يرث وتخصيص القاتل
بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل واما بالغاية نحو
لا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن على جواز القربان او الاستثناء نحو الا ان
يعفون فالعفو علة لسقوط المفروض او الشرط نحو مثلا بمثل وان اختلف

المراد به المنكوحة

الجنسان فيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس علة لجواز البيع ولا يخفى ان كلا منهما ذكر
يورث ظن العلية وان لم يفد القطع بها وان فهم العلة لا يستلزم صحة القياس
كما في اية السرقة والزنا ولا يكون العلة متعدية لان المنصوصية وجابا لايماء جاز
كونها قاصرة بالاتفاق الثالث المناسبة اي مناسبة العلة للحكم بان يصح
اضافته اليها ولا يكون نائيا بعيدا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه نائب
لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها بشرط الملايمة اي ملايمة العلل المنقولة عن
الرسول عليه السلام وعن السلف رضي الله لان يكون الوصف مناطا لامر شرعي فلا بد ان يكون
موافقا لما نقل عن الذين عرف احكام الشرع ببيانهم بان يكون الوصف والحكم الذي
نعتبره من جنس ما اعتبروه من الوصف والحكم نحو ان يقال الصغر علة لثبوت
الولاية عليهم لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام لطهارة
سؤر الهرة بالطواف لما فيه من الضرورة فان العلة في احدى الصورتين الصغر
في الاخرى الطواف فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجان تحت جنس واحد هو
الضرورة والحكم في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان
لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة اي في حق
الرخصة وهذه المناسبة المشروطة تجوز القياس لانها كاهلية الشاهد فان
المستور يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته نظرا الى اصل الاهلية حتى
لو حكم بها القاضي نفذ وربما تسمى هذه المناسبة تاثيرا وهو المراد حين
يقال دائما اعتبر التاثير وانما اشترط التاثير والموجب للقياس هو التاثير

بمعنى ان يثبت بنص او اجماع اعتبار علية نوعه اي نوع الوصف الجامع او جنسه
القريب في نوع الحكم او جنسه القريب قيد الجنس بالقريب احترازا عن التاثير
بالمعنى الاول وانما اوجب لانه بمنزلة العدالة للشاهد فكما ان العمل بشهادته
واجب بعد ظهور عدالته فكذا يجب تعديته حكم العلة بعد ظهور تاثيرها بهذا المعنى
والمراد بالنوع العين او ذكره بدله لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية
المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيوهم ان الخصوصية مدخلا
في العلية والمراد بالوصف وصف جعل علة لا مطلقة وبالحكم المطلوب بالقياس
لا مطلقة واضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية واما اضافة الجنس
الى الوصف والحكم ففي معنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب
كما في علة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذكر الوصف والحكم مثلا عجز
الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة الحكم فيه تخفيف المنصوص الدالة
على عدم الحرج والضرر فعجز الصبي العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر وجنسها العجز
بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل على ما يشمل
المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشا من الفاعل وعن محل الفعل
الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام
فتحقيق الانواع والاجناس باقسامها مما يعسر في الماهيات الحقيقة فضلا
عن الاعتبارات فالنوع في النوع اي مثال تاثير نوع الوصف في نوع الحكم الصغر
في الولاية على النفس كما يقال في الثيب الصغيرة انها صغيرة فيثبت الولاية على
نفسها في النكاح كالبكر الصغيرة بجامع الصغر فقد ظهر اثر عين هذا الوصف

قوله والمق التمثيل اه دفع لما يقال الكلام في البسائط والصور من قبيل المركب فانه قد اعتبر العين جنسه في جنسه كالجن في التخفيف وجه الدفع واضح مشهور قوله كسقوط الزكوة عن الصبي فيه مسامحة والمراد كالصبي في سقوط الزكوة وكذا الكلام فيما يليه قوله الاقسام مذكورة في المطولات اعتذار عن عدم ايراد ما في التلويح وغيره من امثلة هذه الاقسام ونعم الاعتذار هذا الاعتذار طرسوسي

وهو الصغر في عين الحكم المدعى تعدية الولاية على النفس بالاجماع والمقصود التمثيل فلا ينافيه التركيب والجنس في الجنس كسقوط الزكوة عن الصبي فان الجن بواسطة عدم العقل الذي هو جنس لسقوط الزكوة والنوع في الجنس كسقوطها اي السقوط عمن لا عقل له فان الجن بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة والجنس في النوع كعدم دخول شيء في الجوف في عدم فساد الصوم فان الاحتراز عن شهوتي البطن والفرج الذي هو جنس لعدم الدخول مؤثر في عدم فساد الصوم وقد يتركب البعض من الاربعة مع البعض فيصير الاقسام للبسيط والمركب خمسة عشر اربعة للبسيط حاصلة من ضرب الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم والباقي وهو احد عشر للمركب لان التركيب اما رباعي او ثلاثي او ثنائي اما الرباعي فواحد فقط واما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي فتلك الواحد اما اعتبار النوع في النوع ~~الجنس في الجنس فالباقي النوع في النوع والنوع في الجنس والجنس في النوع~~ واما النوع في الجنس فالباقي النوع في النوع والجنس في الجنس والنوع في الجنس في النوع او العكس فالباقي في النوع والجنس في الجنس والنوع في الجنس والمجموع اربعة واما الثنائي فستة لان اعتبار النوع في النوع ان تركب مع اعتبار الجنس في النوع او النوع في الجنس او الجنس في الجنس يحصل ثلثة ثم ان اعتبار الجنس في النوع ان تركب مع اعتبار الجنس في الجنس يحصل واحد والمجموع ستة فالمجموع احد عشر وامثلة الاقسام مذكورة في المطولات قيل ونعرف العلة بالدوران وهو الوجود عند الوجود اي وجود الحكم عند وجود الوصف ويسمى بالطرد وذا البعض

لتنوع الصبي مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس صح

البعض على الوجه وعند الوجود العدم عند العدم ويسمى الطرد والعكس وذا البعض النص عليها قيام النص في الحالين اي حال وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له اي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فقط واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين اما في حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء واما عند القائلين فلان هذا الحكم مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلي بالمفهوم لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا ايضا غير ثابت فعلم من ذلك علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص لان العلل الشرعية امارات فلا حاجة الى معان تعقل قلنا ذلك في حقه تعالى واما في حقنا فالاحكام مستندة الى العلل كاسناد الملك الى الشرى والقصاص الى القتل فلا بد من التمييز بين العلل والشروط وانما ذلك بمعان تعقل والدوران مطلقا اي سواء كان الوجود عند الوجود او مع العدم عند العدم لا يفيد العلية لجواز ان يكون ذلك باتفاق كلي او تلازم تعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية والقيام

اى قيام النص فى الحالين ولا حكم حكم له نادر فلا يجعل اصلا فى هذا الباب اى باب
القياس الذى يتبنى عليه اكثر احكام الشرعية واما حكمه اى القياس فالتعدية
اتفاقا بيننا وبين الشافعى كالتعليل عندنا فان حكم التعليل عندنا هو التعدية
لكونه مرادفا للقياس خلافا للشافعى حيث جوز التعليل بالقاصرة ولم نجوزه
كما سبق واذا كان التعدية حكما للتعليل لازما له فلا تعليل اتفاقا لاثبات السبب
ابتداء كاحداث تصرف موجب للملك او وصفه ابتداء كاثبات السوم فى الانعام
لان التعليل لا يتصور كما يظهر لمن يلاحظ معناه ولو سلم فيؤدى الى اثبات
الشرع بالراى ولا لاثبات الشرط لحكم شرعى بحيث لا يثبت ذلك الحكم بدونه
كالشهود فى النكاح او وصفه ككونهم رجالا لان هذا ابطال الحكم الشرعى
ونسخ له بالراى مع عدم تصور التعليل كما مر ولا لاثبات الحكم كصوم بعض
اليوم او وصفه كصفة الوتر لانه نصب احكام الشرع بالراى فلا يجوز مع ما سبق
بل التعليل انما هو لتعدية حكم شرعى من الاصل الثابت بالنص او الاجماع الى
فرع هو نظيره باتفاق بين اصحابنا واختلف فى تعدية السببية والشرطية بمعنى انه
اذا ثبت بنص او اجماع كون الشئ سببا او شرطا لحكم شرعى فهل يجوز ان يجعل
شئ آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشئ الاول عند تحقق شرائط
القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية
فى الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية فى التيمم فذهب كثير من علماء
المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام فظهر
بهذا التقرير وجه صحة كلامه وان اعترض صاحب التنقيح بعد رواية مرامه

قوله فظهر بهذا التقرير وجه صحة كلامه اه ذكر فخر الاسلام ان التعليل لاثبات الموجب او وصفه واثبات الشرط او وصفه واثبات الحكم او وصفه باطل وكذا التعليل بنفيها ثم اورد امثلة لها ثم قال وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد لها فى الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به واورد عليه صاحب التوضيح كلاما ... ان القياس لا يجرى فى هذه الامور اصلا ... فهذا لا يصلح ... وقال فى اخر الباب وانما انكرناه ... وان اراد انه لا يصح التعليل فى هذه الامور الا اذا كان لها اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة فى تفصيلها هذه والذى ظهر بتقرير هذا المحل وجه صحة كلام فخر الاسلام اختيار الثانى وان معنى تخصيص هذه الامور بهذا الحكم والفائدة فى تفصيلها الاهتمام بشانها لكونها محل النزاع والشقاق دون الاجماع والوفاق فانه قد ابهم فى امثال هذه المقامات التخصيص والتفصيل والتسوية فجمع عليه ترويجا للراجح المختار من بين الاقوال بعون الله الملك المتعال والله اعلم بحقيقة الحال

فصل

فصل ان سبق الافهام اى افهام المجتهدين اذ افهام العوام كالاوهام الى وجه
القياس وهو المسمى قياسا جليا يخص باسم اى باسم القياس والآى وان
لم يسبق اليه وهو الذى يسمى قياسا خفيا فبالاستحسان قد غلب اسم الاستحسان
فى اصطلاح الاصول على القياس الخفى خاصة كما غلب اسم القياس على القياس
الجلى تمييزا بين القياس وقد يسمى به اى بالاستحسان الاعم اى اعم من القياس
الخفى وهذه التسمية فى الفروع شايعة وهو الاعم دليل يقابل القياس الجلى
وهو اى ذلك الدليل اما الاثر كما فى الاجارة والسلم وبقاء الصوم فى
الاكل ناسيا او الاجماع كما فى الاستصناع او الضرورة كما فى طهارة الحياض
والآبار او القياس الخفى وله اى القياس الخفى قسمان الاول ما قوى
تأثيره والثانى ما ظهر صحته وخفى فساده اى اذا نظر اليه بادى نظر يرى
صحته ثم اذا تامل حق التامل علم انه فاسد والقياس الجلى ايضا قسمان الاول
ما ضعف تأثيره والثانى ما ظهر فساده وخفى صحته واول الاول اى القسم
الاول من الاستحسان اولى من اول الثانى اى القسم الاول من القياس وثانى
الثانى اى القسم الثانى الاول من القياس وثانى الثانى اى القسم الثانى من
القياس اولى من ثانى الاول اى القسم الثانى من الاستحسان لان المعتبر
هو التأثير لا الظهور فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان
فى مقابلة القسم الاول من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على
سؤر سباع البهائم طاهر استحسانا لانه تشربه بمنقارها وهو عظم طاهر والثانى
وهو ان يقع القسم الثانى من الاستحسان فى مقابلة الثانى من القياس كسجدة

قوله يخص باسم القياس اى بخص اسم القياس على ما سبق اليه الافهام لا يتجاوز الى الاسم الآخر ... فى الاجارة والسلم فان القياس لا يجوزهما لكونهما عقدا على المعدوم ... بقاء الصوم فى الاكل ناسيا فان القياس يابى بقاءه ... والانا تركناه بالاجماع الثابت بتعامل الناس ... لانه بيع معدوم ... والانا تركناه بالنص ... فى طهارة الحياض والآبار ... ولهذا قال ... العامة ...

التلاوة يؤدى بالركوع قياسا لا استحسانا لان كلا منهما لما اشتمل على
التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة فى الصلوة فلان منهما لما اشتمل على
التعظيم كان يؤدى بالركوع بالسجود ولمناسبة ظاهرة بينهما وهذا قياس جلى فيه فساد تؤدى
ظاهر هو العمل بالمجاز بلا تعذر الحقيقة وصحة خفية هى ان سجدة التلاوة
لم يجب قربة مقصودة وانما المقصود التواضع ومخالفة المتكبرين ومخالفة وموافقة
المطيعين على قصد العبادة وهذا حاصل فى الركوع فى الصلوة الا ان
سجود مغاير للركوع فينبغى ان لا ينوب عنه الركوع كما لا ينوب عن السجدة
الصلوتية وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة مع انه لم يستحق بجهة اخرى
بخلاف الركوع فى الصلوة وهذا قياس خفى يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر
هو العمل بالحقيقة وعدم تأدية المأمور به بغيره وفساد خفى هو جعل غير المقصود
مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة فى القياس وجعلنا سجدة التلاوة
فى الصلوة متأدية بالركوع ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلوة بالطهارة
لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة بخلاف السجدة الصلوة
فانها مقصودة بنفسها كالركوع لقوله اركعوا واسجدوا وكل من القياس
والاستحسان ينقسم عقلا تارة باعتبار القوة والضعف الى ضعيف الاثر
وقوية فيكون الاقسام اربعة ولا يرجح يرجح الاستحسان على القياس فى هذه
الصورة الاربعة عند التعارض بين القياس والاستحسان الا فى صورة
واحدة وهى ما اذا قوى اثره اى اثر الاستحسان وضعف اثر القياس واما
فى الصور الثلثة الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان اثر القياس
اقوى فظاهر واما اذا تساويا فى القوة فالقياس يرجح لظهوره وينقسم تارة

قوله والثلثة الاخر اى المستحسن بالاثر والمستحسن بالاجماع بالضرورة ...

نعم ... وكذا ... القياس والاستحسان ينقسم ... الى القسمين المذكورين الى آخر البحث
... القياس ... العقل ... اربعة وتارة ... الاقسام ...

باعتبار الصحة والفساد الى صحيح الظاهر والباطن والى فاسدهما والى صحيح
الظاهر وفاسد الباطن والى العكس وهو فاسد الظاهر صحيح الباطن وفى الجميع
يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه
ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس
فى الاقسام الاربعة للاستحسان فاولا الاول من القياس وهو صحيح الظاهر والباطن
يرجح على كل استحسان لظهوره وثانيه اى الثانى من القياس وهو فاسد الظاهر
والباطن مردود بالنسبة الى الكل لفساده ظاهرا وباطنا بقى الاخيران
من القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس فالاول من الاستحسان
وهو صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما الصحة ظاهرا وباطنا وثانيه اى ثانى
الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن مردود لفساده ظاهرا وباطنا بقى
الاخيران من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس فالتعارض
بينهما اى بين اخير من الاستحسان وبين اخير من القياس وهما صحيح الظاهر
فاسد الباطن والعكس اما ان وقع مع اتحاد النوع بان يتحد القياس والاستحسان
فى صحة الظاهر وفساد الباطن والعكس فالقياس اولى لظهوره وان وقع
التعارض مع اختلاف اى اختلاف النوع وهذا فى صورتين احديهما ان يعارض
فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس
فاظهر فساده ابتداء سواء كان قياسا او استحسانا ولكن اذا تامل تبين صحته
اقوى من العكس لان المعتبر ما يظهر بعد التامل والمستحسن بالقياس الخفى بعد ما
لا غير اراد ان يوفق بين المستحسن بالقياس الخفى الذى هو المتبادر من الاطلاق

صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيتهما ان يعارض ح

قوله اللهم الا دلالة اذا تساويا في الوجوه المعتبرة لعله اراد التعدية بطريق الدلالة وتجرى الخطاب على طريقة تعدية الحرمة من التأفيف الى الشتم والضرب مثلا لما عدا الشافعي الجواز في المسلم المؤجل الى السلم الحال فعلى هذا يكون الاستثناء منقطعا لعدم دخوله فيما قبله فلا تغفل قوله بلا تفرقة بين الجلي والخفي فيه نظر لانه قال فيما سبق في تعداد شروط القياس وان يكون الحكم المعدى حكما شرعيا ثابتا باحد الادلة الثلثة او الخفي منه اعني القياس يعني الاستحسان فهذا فقد كان فرق بين الجلي والخفي منه واعلم ان صاحب التنقيح قال فيما سبق وان يكون المعدى حكما شرعيا ثابتا باحدى الاصول الثلثة اي الكتاب والسنة والاجماع ثم ذكر ههنا ان المستحسن بالقياس الخفي يعدى فاورد عليه صاحب التلويح حديث المنافات ثم اجاب عنه بما اجاب عنه ونص المصنف ذلك وقع فيما ههنا فلا تغفل طرسوسي

المستحسن والثلاثة الاخيرة بانه يعدى لا الباقية للعدول بها عن سنن القياس

اللهم الا دلالة اذا تساويا في الوجوه المعتبرة مثاله ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع يوجب يمين المشتري فقط قياسا لانه المنكر ويمينهما استحسانا اما البائع فلانه ينكر وجوب تسليم المبيع بمقابلة ما هو ثمن في زعم المشتري واما المشتري فلانه ينكر زيادة الثمن وهذا الحكم الذي هو التحالف يعدى الى وارثيهما والى الموجر والمستأجر اذا اختلفا في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة واما بعد القبض فثبوته بقوله اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة وهذه التعدية لا ينافي ما سبق ان من شرطها ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس بلا تفرقة بين الجلي والخفي لان المتعدي حقيقة حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين على المنكر من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات يمين للمنكر بهذه الكيفية وهي ان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة وهو اي الاستحسان ليس بتخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وسائر الصور وقد ترك العمل في الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتي من ابطال تخصيص العلة لان عدمه اي عدم الحكم في صورة الاستحسان ليس لان العلة موجودة وقد تخلف عنها الحكم بطريق التخصيص بل لعدمها اي عدم العلة مثلا موجب نجاسة سؤر سباع الوحش وهو

لان دليل الاستحسان ان كان نصا فلا اعتبار للقياس بمقابلته وكذا اجماعا لانه مثل النص في ايجاب الحكم وكذا ان كان ضرورة لان في موضع الضرورة اجماعا قد ذكرنا ان الاجماع مثل الكتاب والسنة في ايجاب الحكم وكذا ان كان قياسا خفيا قوي الاثر لانه اقوى من القياس وارجح منه فكان المرجوح في مقابلته بمنزلة المعدوم فثبت ان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة فلم يكن من باب التخصيص في شيء اذ التخصيص عبارة عن تخلف الحكم عن العلة لمانع من كونه علة وكذا نصف عدم الحكم الى عدم العلة في سائر الصور التي تخلف الحكم عن العلل المؤثرة لا الى المانع مع قيام العلة كما قلنا في القياس مع الاستحسان شرح المغني

الرطوبة النجاسة في الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك واما دفعه اي دفع القياس بدفع علته فبوجوه الاول النقض وهو منع مقدمة لا بعينها ببيان وجود العلة مع تخلف الحكم كان يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح والا لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور ثم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التاثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور التناقض فيه وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وغيره والتحقيق ان التاثير قد يظن ولا تاثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب او فساد وضع ونحو ذلك وليس كذلك فالمنافاة انما هي بين التاثير في نفس الامر وتمام الاعتراض على القطع ولا يضر بذلك وايضا الخصم اذا سلم التاثير لا يورد اعتراضا اصلا وان لم يسلمه يورد ما شاء منه فلا وجه لتخصيص المؤثرة بالبعض دون البعض ولهذا اورد وجوه الاعتراض ويرد اي يجاب عن النقض باربع طرق اشار الى الاول بقوله بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة الانتقاض فنوقض بالقليل فيمنع الخروج فيه فانه الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج والى الثاني بقوله وبمعناه اي بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي له اي لاجله صارت العلة علة في صورة النقض وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح

الرأس مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء المعنى الذى
في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولهذا لا يسن فيه التثليث لانه لتوكيد
التطهير المعقول فلا يفيد التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء والى
الثالث بقوله وبالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض نحو القيام
الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء عند الماء حيث توجد القيام الى
الصلوة مع خروج النجاسة ولا يجب الوضوء فنقول لا نم عدم وجوب الوضوء
في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه والى الرابع بقوله وبالغرض
وهو ان يقول الغرض من هذا التعليل والحاق الفرع بالاصل التسوية بينهما في
المعنى الموجب للحكم وقد حصلت التسوية فكما ان العلة موجودة في الصورتين
فكذا الحكم وكما ان مقصود الحكم قد يتاخر في الفرع فكذا في الاصل والتسوية حاصلة
بكل حال فلا يكون ذلك نقضا نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة فيرد بان
الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه حدث في السبيلين لكن اذا استمر
يصير عفوا فكذا هنا فلا نقض وهذا يرجع الى منع انتفاء الحكم لان الناقض يدعى
امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه الا بمنع احدهما ثم ان ورد النقض
بها اى بهذه الطريق الاربعة وقد تم التعليل والا اى وان لم يرد بها فان لم يوجد
في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم بطلت العلة لامتناع تخلف الحكم عن الدليل
من غير مانع وان وجد مانع فلا يبطل العلة اما لاعتبار عدم المانع فيها اى للقول
بان عدم المانع جزء من العلة او شرط لها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقض
مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه

المتاخرين

المتاخرون واما لتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان يوصف
العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه وتبقى
التاثير مقتصرا على المحل الحال الاخر فعلى هذا اى على القول بتخصيص العلة مانع الحكم
سواء منعه بعد تحقق العلة وهو المانع المعتبر في تخصيص العلة او منعه بواسطة منع
العلة خمسة لان الحكم ابتداء وتماما ودواما وكذا العلة ابتداء وتماما ولا عبرة بها
للدوام بل التمام كاف كخروج النجاسة للحدث الاول مانع من انعقاد العلة كما
كانقطاع الوتر في الرمي في المحسوسات وكبيع الحر في الشرعيات والثاني مانع
من تمامها كما اذا حال شيء فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه وهذان ليسا بمعتبرين
في تخصيص العلة والثالث مانع من ابتداء الحكم اذا اصاب السهم فدفعه الدرع وكخيار
الشرط والرابع مانع من تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار
الرؤية والخامس مانع من لزومه كما اذا جرح وامتد حتى صار طبعا له وامن وكخيار
العيب فان قيل ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لا نم على
تقدير صيرورته بمنزلة الطبع قلنا الحكم هو الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم
مقاومة المرمى فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح
وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا
يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل
فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضائه الى القتل وكان مانعا من لزوم الحكم ثم
لا يخفى ان تمثيل مبني على التسامح والاغماض عن علة المفضي للاصابة وهي الجراحة
وهي لسيلان الدم وهو لزهوق الروح ثم عد منها اى عدم العلة قد يكون لزيادة

المانعة وهي عدم قبول السائل ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها او بعضها
من غير اقامة الدليل عليه ابن ملك

الثاني المانعة وهي منع مقدمة بعينها

وصف كما ان البيع المطلق علة الملك فاذا زيد الخيار فقد عدمت او انتقصت
كالخارج النجس مع عدم الخروج علة للانتقاض وهذا معدوم في المعذور ولما
كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجوده في الاصل
وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل السابقة وتحقق اوصاف العلة من التأثير
وغيره كان المعترض ان يمنع كلا من ذلك فهي المؤثرة اما ان يقع المانعة في نفس
الحجة بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية ولخلف
في قبولها في نفس الحجة فقيل القياس لحاق فرع باصل لجامع وقد حصل فلا يكلف
اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لابد في الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك
بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضائعا والمناظرة عبثا فهذا يحتاج
في جريان المانعة في نفس الحجة الى بيان ويقال لاحتمال ان يتمسك بما لا يصلح
دليلا كالطرد والتعليل بالعدم واحتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الذي ذكره
وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره واما ان يقع المانعة في وجودها
اي العلة في الاصل بان يقال سلمنا ان العلة ما ذكرته لكن لا نسلم وجودها في
الاصل او يقع في وجودها في الفرع بان يقال سلمنا ان العلة ما ذكرته لكن لا نسلم
وجودها في الفرع واما ان يقع المانعة في شروط التعليل بان يقال لا نسلم تحقق
شرائط التعليل فيما ذكرته واما ان يقع في اوصاف العلة لكونها مؤثرة وفي
الطردية معنى في المؤثرة اما في الوصف بان يقول لا نسلم ان الوصف الذي تدعيه
علة موجودة في الاصل او الفرع او في الحكم بان يقول لا نسلم ثبوت الحكم الذي تدعيه
بالوصف المذكور في الاصل او ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع

او

الذي جعله المعلل علة مثل ان يقول في المسئلة لا نسلم ان التثليث
في الغسل مضاف الى الركنية الا ترى ان الركنية لا اثر لها في التثليث
وجد ما كان في القيام والقراءة وعدم ما كان في المضمضة والاستنشاق
حيث يسن التثليث ولا ركنية ابن

او في صلاحه اي الوصف للحكم بان يقال بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم انه صالح
للعلية او في نسبته اي الحكم الى الوصف بان يقال لا نسلم ان العلة في الاصل هذا الثالث
فساد الوضع وهو ترتيب نقيض ما يقتضيه العلة عليها كترتيب الشافعي ايجاب الفرقة
على اسلام احد الزوجين وانما يقتضي الاسلام الا للقيام دون الفرقة بل يجب
ان يرتب ايجاب الفرقة على ~~اسلام احد الزوجين وانما يقتضي الاسلام الالقيام~~
~~الفرقة بل يجب ان يرتب ايجاب الفرقة~~ على الاباء بعد العرض كما هو عندنا ولا ورود
اي لفساد الوضع بعد بيان المناسبة لان معناها كما عرفت ان يصح اضافة
الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه الرابع فساد الاعتبار وهو منع تحلية المدعى للقياس
متعلق بالمحلية النص على خلافه تعليل للمنع ويرد اي يجاب عنه بالطعن في السند
اي سند النص ان كان ثمة في ذلك المعنى لكونه احادا او بالمعارضة بآخر اي بنص آخر
مثله لتسليم القياس بالتساقط الخامس الفرق وهو بيان وصف في الاصل
مدخل في العلية لا يوجد ذلك الوصف في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف
وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر ويرد
اولا بانه غصب لمنصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد في موضع الانكار فاذا
ادعى عليه شيئا آخر وقف موقف الدعوى بخلاف المعارضة فانها انما يكون بعد تمام
الدليل فلا يبقى سائلا بل يكون مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع بقصد به
وقوع الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب ويرد ثانيا بان الفارق
لا يضر اذا اثبت المعلل علية الوصف المشترك يعني ان المعلل بعدما اثبت
كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد

فساد الاعتبار

وذلك مقبول عند كثير

الفارق اولا لان غاية الامر ان المعترض يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد

في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب للتعدية الا اذا اثبت

المعلل مانعا في الفرع فح يصير يعني لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم

في الفرع يكون معتبرا لكنه لا يبقى فرقا مجردا بل يكون بيان عدم العلة في الفرع بناء

على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع وكل ما اوردوه بطريقة ينبغي

ان يورد بالممانعة هذا تعليم ينفع في المناظرات ومعناه ان كل كلام صحيح في نفسه

بان يكون منعا للعلة المؤثرة حقيقة فاذا اورد بطريق الفرق يمنعه الجدلي

ويرد توجيهه فيجب ان يورد بطريق المنع لئلا يتمكن من رده كقول الشافعي

اعتقاد الراهن يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل

الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان يورده بطريق المنع بان نقول

ان حكم الاصل الذي هو بيع الراهن ان كان البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان

ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ السادس المعارضة وهي اقامة

الدليل على نقيض الحكم المط ويجري ايضا في علته اي علة الحكم بان يقيم دليلا على نفي

شيء من مقدمات دليله ويسمى الاولى معارضة في الحكم فاما ان يكون المعارضة

في الحكم بدليل المعلل ولو بزيادة اي بزيادة شيء على دليله بطريق التقرير والتفسير

لا التبديل او التغيير ليكون قلبا او عكسا كما سيأتي وهي معارضة فيها معنى المناقضة

اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال

دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قيل في المعارضة تسليم

دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف يجتمعان اجيب بانه يكفي في المعارضة

التسليم

التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قيل فيه في كل معارضة

معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة

انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم اجيب بانه لا يلزم عند تعارض الدليلين لاحتمال

ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليلان لا احتمال ان يكون

ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل اقول فيه بحث لان

الاحتمال انما هو بالنظر الى الواقع دون زعم المعارض فالاولى ان يقال

لا عبرة بالاستلزام اذا لم يتعرض لنفي الدليل ولو ضمنا لا صريحا كما ان اتحد

الدليل فانه اذا استدل بعين دليل الخصم فكانه قال دليلكم دليلكم غير

صحيح والا لما قام على النقيضين فان دل دليل المعارض على نقيض الحكم بعينه

فقلب ماخوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن كقلب الجراب يسمى بذلك لان

المعترض جعل العلة شاهدا له بعدما كانت شاهدا عليه كما اذا قال الشافعي

مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه قلنا ركن فلا يسن تثليثه

بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل

دليل المعارض على حكم آخر يلزم منه اي النقيض فعكس ماخوذ من

عكس الشيء برده وراءه على طريقه الاول وقيل رد اول الشيء الى آخره

وآخره الى اوله كما اذا قال الشافعي في صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا

فسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة

النفل مثل الوضوء وجب ان يستوي فيه النذر والشروع نحو ذلك اما

بشمول العدم او بشمول الوجود والاول بط لانها تجب بالنذر اجماعا

فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل
فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلوة النفل
بالشروع وهو نقيض ما اثبت المعلل من عدم وجوبها بالشروع والاولى
القلب اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض
حكم المعلل وان استلزمه وهو الاشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب
الثاني ان العكس العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود
وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر وهو نفي دعوى المعلل الثالث انه من
شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الا من جهة
الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول
العدم وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود فلا مماثلة
واما بدليل اخر عطف على قوله فاما بدليل المعلل وهي معارضة خالصة
ليس فيها معنى المناقضة لعدم التعرض بدليل اصلا فاما ان تثبت تلك المعارضة
نقيض الحكم الذي ادعاه المعلل بعينه كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه
كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كما في الخف او تثبت نقيض الحكم لكن لا بعينه
بل بتغيير كقولنا في اثبات ولاية تزويج صغيرة لا اب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء
صغيرة تثبت عليها ولاية النكاح كالتي لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض
صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر
والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والسائل
نفاها بل نفي ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ فلزم

نفى

نفى حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولادة فنفي ولايته يستلزم
نفي ولاية العم ونحوها وبهذا الاعتبار يكون لهذا النوع من المعارضة وجه صحة
واما ان لا تثبت نقيض الحكم بل تثبت ما اي حكما يستلزم ما اي النقيض مثلا امرأة
نعي اليها زوجها فنكحت فولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب
فراش صحيح فيقال بطريق المعارضة الثاني حاضر وان كان صاحب فراش فاسد
فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر هو ثبوت
من الثاني لكنه استلزم نفيه عن الاول فاذا ... قامت فالسبيل الترجيح
كما سيأتي بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني
حاضرا مع فساد الفراش لان صحته توجب حقيقة النسب والفاسد يوجب
شبهته وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار من شبهته والوجه الاول وهو ان
يثبت نقيض الحكم بعينه اقوى من الوجهين الباقيين لدلالته صريحا على ما هو
المقصود من المعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل والثانية وهي المعارضة
في علة الحكم تسمى معارضة في المقدمة فان كانت بجعل العلة اي علة المعلل معلولا
والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة وقد سبق وجهه وقلبا ايضا لما مر ايضا
وانما تتجه هذه المعارضة اذا كانت العلة حكما لا وصفا لانها اذا كانت وصفا
لا يمكن جعلها معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم
ثيبهم كالمسلمين وان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب
في البكر غايته فوجب في الثيب ايضا غايته فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية
عليها يكون افحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب في البكر المائة وجب في

ای اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج اخر فجاءت
بولد ثم حضر الزوج الاول ابن ملك

منبع انوار ابو حنيفة

ان كان الشرع ما يثنى ما اوجب فوقه جلد المائة الا الرجم

الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فنقول المسلمين انما يجلد بكرهم مائة لانه
يرجم ثيبهم فقد جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب وجعلنا رجم الثيب علة لجلد البكر
والاحتراض عنه اى التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب ان لا يرد الحكمين
بطريق تعليل احدهما بالاخر بل يورد بطريق الاستدلال باحدهما اى بثبوت احدهما
على ثبوت الاخر اذا ثبت المساواة بينهما فى المعنى الذى بنى الاستدلال عليه اذ لا امتناع
فى جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوتها كما يقال هذه الخشبة
مستها النار لانها محترقة نحو ان يقال ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج
فيجب الصلوة والصوم بالشروع فيقال الحج انما يلزم بالنذر ولانه يلزم بالشروع
فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوى
بينهما بل الشروع اولى لانه الموجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية
ما هو القربة اولى والاول وانه لم يجعل العلة معلولا والمعلول علة فخالصة ليس فيها
معنى المناقضة فان قامت المعارضة الخالصة على نفى علية ما اثبت المعلل عليته
قبلت المعارضة وان قامت على علية شىء آخر فان قصر ذلك الشىء الآخر او تعدى الى
مجمع عليه لا تقبل اما اذا قصر فلما سبق ان التعليل لا يكون الا بالمتعدية وذلك كما قلنا
الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة
فيعارض بان العلة فى الاصل هى الثمنية لا الوزن وتقبل عند الشافعى لان مقصود
المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر احتمل ان يكون
كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال
واما اذا عدى الى مجمع عليه فلجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى وان تعدى الى المختلف

فيه تقبل عند النظار كما اذا قيل الجص بالجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا
كالحنطة فيعارض بان العلة هى الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع
الحفنة بالحفنتين وجريان الدليل فيهما مختلف فيه فلم يقبل هذا عند اهل
النظر لان الخصمين قد اتفقا على ان العلة احد الوصفين فقط اى الكيل والطعم اذ لو استقل كل
بالعلية لما وقع نزاع فى الفرع المختلف ما تعدى الى المختلف فيه واثبات علية احدهما
يوجب نفى علية الآخر وهذا بخلاف ما تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل
علية وصف المعترض ايضا فى الاتحاد العلة كما اذا ادعى ان علة الربو الكيل والوزن
ثم التزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة ليتعدى الى الارز ولكن لا يمكنه ان يلتزم
ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربو فى التفاح مثلا فان قيل الكلام فيما اذا ثبت
علية وصف المعلل وتأثيره وانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من
العكس اجيب بان المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الآخر بناء
على ان العلة واحد لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يرجح وليس المراد
انه يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة
لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تأثير فى فساد علية الآخر نظرا
الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين السابع القول بموجب العلة وهو التزام
السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف فى الحكم المقصود وهذا معنى قولهم
هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع
فيه وهو يقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع
او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع وملازمه فيكون القول بالموجب التزام السائل

ولو قال يسن تكراره ثلث مرات لا يمكن القول بالموجب بل تعين الممانعة بان يقال لا نسلم ان الركنية توجب هذا بل المسنون فى الركن التكميل كما فى اركان الصلوة
بالاطالة فى القراءة والركوع والسجود لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن تكميله الا بالتكرار ولان تكميله بالاطالة يقع فى غير محل الفرض وفى مسح الرأس المحل
الذى هو الرأس متسع يمكن التكميل بدون التكرار فالاعتراض على تقدير الاول بموجب العلة وعلى تقدير الثانى بالممانعة والتفصيل ان يقال ان اردتم بالتثليث
جعله ثلثة امثال الفرض فنحن قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلث مرات نمنع هذا فى الاصل

مايلزم المعلل الى آخره اما بصريح عبادته اى عبادة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافى القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس فى عدم المنافات بل فى ايجاب القصاص او بمحلها اى بمحل المعترض عبادة المعلل على غير مراده اى المعلل كمسح الراس ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول يسن عندنا ايضا لكن الوضوء البعض لقوله تعالى برؤسكم والمعتبر فى اوائل الاستيعاب تثليث وزيادة فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات والسائل يحمله على جعله ثلثة امثال الفرض حتى لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل يتعين الممانعة والثانى ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم المعلل انه ماخذ الخصم وليس كذلك فالقول بالموجب التزام السائل ما يلزم المعلل ابطال الى آخره كما اذا قال الشافعى فى السرقة لخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتاويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء فى اسقاط الضمان والثالث ان يسكت المعلل عن مقدمة مشهورة لشهرتها والسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع فى المط للنزاع فى المقدمة المطوية ثم ان المطوية اما ان تحتمل ان تنتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل كقوله المرافق لا تغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا كالليل يعنى انها غاية كالليل فلا تدخل مثله فيكون هذا قياسا لا دليلا كما زعم صاحب التلويح فنقول نحن نسلم ذلك لكنه غاية للاسقاط ولو ذكر انها غاية للغسل لم يرد الا منعها واما ان لا تحتملها كقوله يشترط فى الوضوء النية لانه مما ثبت قربة فيشترط النية كالصلوة فنقول ومن اين يلزم اشتراطها

المعلل هنا هو الشافعى فانه يعلل وجوب الضمان مع القطع بما ذكر والخصم هو الحنفية وما يتوهم انه ماخذ الخصم هو كون السرقة اخذ مال الغير بلا اشتباه ... حاصل جوابهم انا سلمنا ان ما ذكر يقتضى وجوب الضمان لكن الماخذ عندنا يسقط الضمان انه اعترض ما يسقط وجوب الضمان ... لكنه فانه بمنزلة الابراء فى اسقاط الضمان ... حسن چلبى

واعلم انه يجب على السائل بعد رد الماخذ الذى ذكره المعلل ... والثانى اصح والتفصيل فى الكشف ... حسن چلبى

يعنى ان المعلل يريد ان الغاية المذكورة فى الاية غاية للغسل والغاية لا يدخل تحت المغيا فلا تدخل المرافق فى الغسل والقائل يريد انها غاية للاسقاط فلا تدخل فى الاسقاط فيبقى داخلة فى الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين منعها للرومى

فلا يكون القول بالموجب بل يكون ممانعة تامل

في الوضوء

فى الوضوء فهذا يرد لسكوته عن الصغرى اذ لو ذكرها لم يرد الا منعها نحو لا نسلم ان الوضوء ثبت قربة واذا دفع اى القياس بان اورد عليه الوجوه المذكورة من الدفع تعين الانتقال اى انتقال القايس فى قياسه من كلام الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان فى غير علة او حكم فهو حشو فى القياس خارج عن البحث والا فاما ان يكون فى العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال فى الحكم فقط ان كان للحكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو فى القياس خارج عن المقصود وان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد ان يكون اثباته بعلة القياس والا يكون انتقالا فى العلة والحكم جميعا والانتقال فى العلة والحكم يجب ان يكون فى حكم يحتاج اليه حكم القياس والا يكون حشوا فى القياس فصارت الاقسام المعتبرة فى المناظرة اربعة اشار الى الاول بقوله اما من علة الى اخرى لاثبات العلة الاولى وهو علة القياس وهذا القسم انما يتحقق فى الممانعة لان السائل لما منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل آخر كما اذا قال الصبى المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته والى الثانى بقوله او من علة الى اخرى لاثبات الحكم الاول وهذا انما يتحقق فى فساد الوضع والمناقضة لو لم يمكن دفعها ببيان الملايمة و التاثير والى الثالث بقوله او من علة الى اخرى لاثبات حكم آخر عن حكم القياس لكنه ليس باجنبى عنه بل يحتاج اليه الحكم الاول وهو حكم القياس كقولنا ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع عن الصرف

ثم جواب اعتاق المكاتب الذى لم يوجد ... شيئا من بدل الكتابة

والانتقال فى العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا فى العلة والحكم جميعا

الاول الانتقال الى علة لاثبات علة القياس والثانى الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم القياس والثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم احتاج اليه حكم القياس والرابع الانتقال الحكم يحتاج اليه حكم القياس ان يثبت بعلة القياس للرومى

بان يعلل المعلل بوصف غير مسلم عليه عند السائل كما قيل فى الصبى المودع انه استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فقال السائل لا نسلم فانتقل المعلل الى علة اخرى ليثبت بها كون ايداعه عند الصبى تسليطا له على الاستهلاك اسد ملك

فلا يمنع عن الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبايع والاجارة كما ان
قال الخصم المانع عندي ليس عقد الكتابة بل نقصان في الرق كعتق ام الولد
والمدبر قلنا الرق لم ينتقص واثباته بعلة اخرى كما قلنا الكتابة عقد معاوضة
فلا يوجب نقصانا في الرق والى الرابع بقوله واما من حكم الى حكم آخر بالعلة
الاولى كذلك اي يحتاج اليه الحكم الاول كما اذا اثبتنا عدم نقصان الرق
في المسئلة الاولى بالعلة الاولى كما نقول احتمال الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص
وهذان القسمان انما يتحققان في القول بالموجب لانه لما سلم الحكم الذي
رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع في حكم لم يتم مرام المجيب فينتقل الى اثبات
الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والا فبعلة اخرى والكل صحيح اتفاقا
الا الثاني فانه مختلف فيه جوزه بعضهم لان الغرض اثبات حكمه فلا يبالي
باي دليل كان ونفاه آخرون لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد انقطاعا
في عرف النظار وقيل بناء على هذا الاختلاف الخليل منه فالمجوز نحوا هذا القسم
ان قصة ابراهيم عليه السلام حيث قال فان الله ياتي بالشمس من المشرق الاية من هذا
القبيل وقيل لا فان نافوه انها ليست منه لان كلامنا فيما اذا بان بطلان دليل
المعلل وانتقل الى دليل آخر واما اذا صح دليله فكان قدح المعترض فاسدا لانه
اشتمل على تلبيس بما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال وقصة
الخليل من هذا القبيل فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون
وتركه ازالة حيوة ليس باحياء الا ان الخليل انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر
ليكون نقدا على ... ومع ذلك لم يجعل انتقاله خاليا عن توكيد الاول ...

وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن
فالشمس بمنزلة الروح للعالم فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه
بان تاتي بالشمس من جانب المغرب تذنيب عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة
الفاسدة التي يحتج بها بعضهم البعض في اثبات الاحكام ليبين فسادها فيظهر انحصار
الصحيحة في الاربعة وهذا غير المتمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة
لكن بطريق فاسدة غير صالحة للتمسك كمفهوم المخالفة ونحوه قد يتمسك في
اثبات الاحكام الشرعية بحجج فاسدة منها الاستصحاب اي استصحاب الحال وهو
جعل الامر الثابت في الماضي باقيا الى الحال لعدم العلم بالمغير وفيه جعل مصاحبا
للحال والعكس وهو حجة عند الشافعي رحمه في اثبات كل حكم نفيا كان او اثباتا
ثبت بدليل يوجبه ثم شك اي وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه
فبعضهم بالضرورة اي قال بعضهم الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه
في زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه ضروري ولهذا يرسل
العقلاء اصحابهم كاتبوا اليها فقوتهم ويرسلون الودايع والهدايا ويعاملون
بما يقتضي فيما فيها من التجارات والديون وبعضهم استبعد وادعى الضرورة في
محل الخلاف فتمسكوا بوجهين اشار الى الاول بقوله ببقاء الشرايع يعني لو لم يكن
الاستصحاب حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرايع لاحتمال طريان الناسخ واللازم
باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عم الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم وبقاء شرعه
الى يوم القيمة والى الثاني بقوله وبالاجماع على اعتباره اي الاستصحاب في كثير من
الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع

الشك في طريان الضد والاستصحاب عندنا حجة في الدفع اي دافع لاستحقاق
الغير لا في الاثبات اي غير مثبت لحكم شرعي ولذا قلنا يجوز الصلح على الانكار بعد لم يجعل
اصالة براءة ذمة المنكر حجة على المدعي ومبطلا لدعواه فان قيل ان قام دليل على حجيته
لزم شمول الوجود والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت الحكم
وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود
لان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهو ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده
لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث
شيء دون شيء استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة قطعا فلا نزاع وان
اريد ظنا فهو دعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما
يدعي الخصم بداهة نقيضه وايضا لا يدعي الخصم ان موجب الحكم يدل على البقاء
بل سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد الظن
ببقائه والظن واجب الاتباع اقول الجواب ان البقاء لكونه غير الوجود
الاول وحاصلا بعده محتاج الى سبب مبق غير سبب الاول فان علم او ظن وجود
السبب المبقي فالحكم به لا بالاستصحاب بل بقاء الشرائع بدليل آخر وهو في شريعة
عيسى عم تواتر نقلها وتواطؤ جميع قومه على العمل بها الى زمان نبينا صلى الله عليه
وسلم وفي شريعة نبينا الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح
فيما بعد وفاته واما قبله فالدليل الاستصحاب لا غير قلنا قد تقرر في مباحث
النسخ ان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى نزول الناسخ وعدم بيان
النسخ والناسخ يدل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ عليه

والجواب عن الثاني انا لا نسلم ان البقاء في الفروع للاستصحاب بل البقاء في
الفروع انما هو بسبب ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة
الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطي وذلك
بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام ليس الا لتحقق هذه الافعال الموجبة
للاحكام الى ظهور المناقض لا لكون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل على
ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان
لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير قال علماؤنا التمسك بالاستصحاب
اربعة اوجه الاول عند القطع بعدم المغير بحس او عقل او نقل ويصح اجماعا
كما نطقت به الآية الكريمة قل لا اجد فيما اوحي الي الآية الثاني عند العلم بعدم
المغير بالاجتهاد ويصح لابداء العذر لا حجة على الغير الا عند الشافعي وبعض
مشايخنا الا انه غاية وسع المجتهد الثالث قبل التامل في طلب المغير وهو باطل
بالاجماع لانه جهل محض كعدم علم من اسلم في دارنا بالشرائع وصلوة
من اشتبهت عليه القبلة بلا سؤال ولا تحر الرابع لاثبات حكم مبتدأ وهو
خطا محض لان معناه اللغوي ابقاء ما كان ففيه تغيير حقيقته ومنها اي من
الحجج الفاسدة الاستدلال بعدم المدارك اي الادلة حيث يقال لا دليل
عليه فيجب نفيه وهو فاسد لانه يوجب الجزم بالنقيضين عند فقد دليل
الطرفين وهو ظ ومنها التقليد وهو اتباع الغير على اعتقاد انه اي ذلك
الغير محق في كلامه بلا دليل على وجوب اتباعه خرج به تقليد العامي بالمجتهد
فانه مستند الى دليل كما سياتي ان شاء الله تعالى وهو ايضا باطل لانه يوجب ما مر

مطلب التعارض والترجيح

من الجزم بالنقيضين عند فقد دليلي الطرفين. باب المعارضة والترجيح

لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح

وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح

تتميما للمقصود فقال اذا ورد دليلان اراد بهما الظنيين اذ لا يقع التعارض

بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين فلا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت

في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين يقتضي احدهما عدم مقتضى الاخر

بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فان تساويا اي الدليلان

قوة اشارة الى جواز تحقق التعارض بلا ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع

من ذلك والحكم هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع

النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من

الدليلين او كان لاحدهما اقوى من الاخر لا بالذات لا يكون رجحانا فلا يقال

النص راجح على القياس لعدم التعارض وسياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى

ففي معارضة الكتاب والسنة يحمل التعارض الصوري على نسخ

الاخير اي كون الاخير ناسخا للاول ان علم التاريخ لامتناع حقيقة التعارض

في الكتاب والسنة لانه انما يتحقق اذا اتحد زمان ورودهما والشارع منزه

عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا

والاخر لاحقا ناسخا للاول لكنا اذ جهلنا التاريخ توهمنا التعارض واذا

علمنا التقدم والتاخر حملنا عليه والا اي وان لم يعلم التاريخ يطلب المخلص

اي يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويبقى عملا بالشبهين فان وجد

المخلص فيها ونعمت وان لم يوجد المخلص يصير من الكتاب الى السنة ويعتبر السنة

متاخرة عن الكتاب فالايتان تتساقطان بالتعارض ويتبع العمل بالسنة المتاخرة

ولا مجال لهذا اذا كان في جانب آيتان او يستناد بان تتساقط الآيتان بالتعارض

ويعمل بالاية السالمة عنه لان اعتبار التاخر فيها لا يتصور لاتحاد النوع ولان الادنى

يجوز ان يكون بمنزلة التابع للاقوى فيرجح بخلاف المماثل مثل قوله تعالى فاقرؤا

ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا

تعارضنا فصرنا الى قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة له ويصير

منها اي من السنة اذا وقع التعارض بين السنتين الى قول الصحابة مطلقا اي

سواء وافق القياس ولا لانه قدم قول الصحابي على القياس مطلقا كما قال فخر

الاسلام وابو سعيد البردعي والا اي وان لم يقدم مطلقا بل قدم فيما خالف القياس

ففي مخالف القياس اي فيقدم قول الصحابي فيما خالف القياس كما قال الكرخي

ومنه الى القياس مطلقا على الاول ومقيدا على الثاني والا اي وان لم يقدم

على القياس اصلا كما قال الامام شمس الائمة فكالقياس اي يكونان في مرتبة

واحدة يعمل باحدهما بالتحري كما سياتي في القياسين ان امكن المصير من الكتاب

الى السنة ومنها الى قول الصحابي ومنه الى القياس ومنها الى احدهما على الخلاف

السابق مثال تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي عليه السلام صلى

صلوة الكسوف كما تصلوه ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضي الله عنها

انه صلى ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس

على سائر الصلوة والا اي وان لم يكن المصير الى ما ذكرنا فالاصول اي يعمل بها

اى يعمل بالاصل ويبقى الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين كما فى سؤر
الحمار حيث تعارض الاخبار والاثار وامتنع القياس من الاخبار اما الاخبار
كما روى انس رضى الله عنه انه عليه الصلوة والسلام نهى عن اكل لحوم الحمر الاهلية
وما روى انه عليه الصلوة والسلام قال كل من سمين مالك لمن قال لم يبق مالى
الا هذه الحميرات وايضا روى عبد الله بن ابى اوفى انه عليه السلام حرم لحوم الحمر
الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابجر انه عليه السلام اباحها فاوجب ذلك
اشتباها فى لحمه فيلزم منه الاشتباه فى سؤره لان لعابه يتولد منه فاخذ حكمه
فان قيل ادلة الاباحة لا تساوى ادلة الحرمة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه قلنا
هو معارض بضرورة الاختلاط والطوف فى حق السؤر وان لم يبلغ حد
ضرورة الهرة وتوضيحه ما قال شيخ الاسلام فى مبسوطه ان الاختلاف فى
الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما اذا اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته
فانه طاهر ولا اشكال فى حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه لم يتنجس
الماء لما فيه من الضرورة والبلوى لان الحمار يربط فى الدور والافنية فيشرب
من الاوانى الا ان الهرة تدخل المضايق فيكون الضرورة فيها اشد فالحمار
لم يبلغ فى الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا فى عدم الضرورة
حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فيبقى امره مشكلا وهذا احوط من ان يحكم
بنجاسة سؤره لانه لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود ماء الطهور واحتمال التعجب
ان المعترض بعد ما اعترض نقل هذا الكلام واما الاثار فقول ابن عمر ان سؤر الحمار
نجس وقول ابن عباس رضى الله عنهما انه طاهر واما امتناع القياس فلانه لا يمكن

فلا يطهر ما كان نجسا ولا يتنجس ما كان طاهرا
كشف

صاحب التلويح

الحاق

وما قيل ان المراد بالمسح فى الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لا يضرب له غاية فى الشرع فيكون من قبيل المشاكلة وفائدته التحذير
عن الاسراف المنهى عنه فعطفت على الممسوح لا لتمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصاد كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح
مردود بان التثليث فى غسل اعضاء الوضوء سنة والاسباغ مستحب والقول بوجوب الاقتصاد على الوجه المذكور ينافى ذلك منه

الحاقه بالهرة لانه ليس مثلها فى الطوف ولا بالكلب لضرورة فى سؤره ولا
الحاقه لعابه بلحمه او لبنه فى اصح الروايتين وان روى عن محمد انه طاهر ولا يؤكل
لان فيه ضرورة الاختلاط ولا يورث الطاهر فى ظاهر الرواية لان الضرورة
فيه اكثر فيقع الشك فى طهارته اذ لو كان طاهرا لكان طهورا ما لم يغلب على الماء
وقيل فى طهوريته اذ لا يجب بعد استعمال سؤر الحمار غسل الرأس اذا وجد الماء فالعمل
بالاصل على التقديرين ولعدم هو ان يحكم بان لا ينجس ماء الطاهر ولا يزول
الحدث بالشك ثم يحكم ببقاء الطهورية لماء الحلية لا باستعماله الحكم بزوال
الحدث واهدار دليل النجاسة مرة بجلاف اذ جعل طاهرا غير طهور وضم التيمم
اليه وهو اى التعارض فى الكتاب والسنة اما بين آيتين او قرائتين فى آية واحدة
كقراءة النصب والجر فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى
تقتضى غسل الرجل والثانية مسحها كما هو المذهب او سنتين قوليين او فعليين
او مختلفين او آية وسنة مشهورة او متواترة والمخلص عن التعارض اى
دفعه وبيان انه غير واقع وهو غير الترجيح الذى يأتى بيانه لان التعارض المتناقض
الذى يتضمنه يندفع بما يندفع به من بيان تعدد النسبة وهذا غير دفعه من جهة
الدليل وترجيح احدهما بيان انه اقوى فلا يعتبر الآخر اما من قبل الحكم او الحال او الزمان
اما الاول فاما بان يوزع الحكم باضافة ثبوت بعض افراد الحكم الى دليل ونفيه
الى دليل آخر كقسمة المال المدعى بين المدعيين المبرهنين او بان يحمل على تغاير
اى تغاير حكم الدليل كان يكون احد الحكمين دنيويا والآخر اخرويا كما فى آيتى
اليمين فى البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت

والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم
وفائدة ان كان عدم اليمين المشهود عن تحقيق البر والصدق وذكر لا ينصور
فى الغموس

قوله تعالى في المائدة بما عقدتم الايمان فالاولى تقتضي المواخذة بالغموس لانها
مكسوبة للقلب اى مقصودة له والثانية تنفيها لانها لم تصادف محل عقد
اليمين وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق فيدفع بان المواخذة التي في المائدة
دنيوية بتفسيرها بالكفارة والتي في البقرة مطلقها فيصرف لاطلاقها
الى الاخروية ولان المنوط بالعزيمة هو العقاب لا وجوب الكفارة
فان اليمين مما هزله جد واما الثاني وهو المخلص من قبل الحال فبان يحمل
كل من الدليلين على حال كحمل قراءة التخفيف والتشديد في قوله تعالى ولا
تقربوهن حتى يطهرن على حال انقطاع الحيض في العشرة وحال انقطاعه
في اقل فان قراءة التخفيف توجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وقراءة
التشديد توجب الحرمة قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة
قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشددة على اقل ولم تعكس
لانها اذا طهرت بعشرة حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود
فبا قل منها يحتمل العود فاحتيج الى الاغتسال ليتاكد الطهارة واما الثالث
وهو المخلص من قبل الزمان فباختلاف زمان الحكم الذي تضمنه الكلام
وبه يندفع التناقض او لاختلاف زمان الورود اى ورود الدليلين
صريحا على تقدير اختلاف زمان الورود صريحا فالمتاخر من الدليلين ناسخ
للمتقدم منهما كاية العدة الاولى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن والاخرى والذين يتوفون منكم الاية قد سبق في بحث العام
او دلالة كالحاظر يؤخر عن المبيح نقلا بالحديث وهو قوله عليه السلام
ای الحرام

اجمع

ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام الحلال وعقلا بانه لو قدم الحاظر لتكرر
التغيير وهو المراد بتكرر النسخ في عبارة القوم وذلك لان اصالة الاباحة في زمن
الفترة قبل شريعتنا لا في اصل الخلقة فان الناس لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة
قال الله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير فلو قدم الحاظر المغير للاباحة
الاصلية
لغيره المبيح المتاخر فيتكرر التغيير بالضرورة وتكرر التغيير زيادة على
على نفس التغيير فلا يثبت بالشك وعلى المثبت يؤخر عن النافي لما لزم تكرر
التغيير لان النافي لو جعل مؤخرا الغير المثبت المغير للنفي الاصلي وعن عيسى بن
ابان ان النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت بعض
المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فاحتيج الى بيان ضابطة
في تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم
الاصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل
الامرين ينظر ليتبين الامر ولهذا قلت انه لم يعرف النفي بالدليل والا اى
وان عرف به فمثل المثبت اى فالنافي مثل المثبت في الدرجة فيحتاج الى الترجيح بطريق
آخر وان احتمل النفي الوجهين اى ان يعرف بدليل وان يعرف بلا دليل بناء على
العدم الاصلي ينظر فيه اى يتامل في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل يكون
كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي فالاثبات اولى فالنفي في حديث
ميمونة وهو ما روي انه عليه السلام تزوجها وهو محرم مما يعرف بالدليل
وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روي انه تزوجها وهو حلال
ورجح رواية ابن عباس رضي الله عنه على رواية يزيد بن الاصم لانه
وهو المثبت وهو النافي

لايعدل فى الضبط والايقان واذا اخبر بطهارة الماء وبنجاسته فالطهارة
مما يعرف بالدليل فان بينه كان كالاثبات فيجب العمل بالاصل والا فالنجاسة
وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة على النفى واما فى معارضة القياس عطف
على قوله ففى الكتاب فلا نسخ ان علم تاخر احدهما اذ لا مدخل للرأى فى بيان
انتهاء مدة الحكم ولا تساقط اذ لم يعلم المتاخر ولم يوجد المخلص كما فى
حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ فى النصين انما يقع التعارض للجهل بالتاريخ
فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل واما فى القياسين فكل منهما صواب بالنظر
الى الدليل فيكون مفيدا فى حق العمل وان كان بالشرط الاتى بل الواجب
على طالب الحكم ومن يقصد معرفة العمل بايهما شاء بشهادة قلبه وانما
اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان يبقيان حجة فى اصابة الحق
ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجح عليه واما
الترجيح فهو فى اللغة اثبات الفضل فى احد جانبى المعادلة وصفا
اى بما لا يقصد المماثلة فيه ابتداء كالحبة فى العشرة بخلاف الدرهم فيها ومنه
قوله عليه السلام زن وارجح نحن معاشر الانبياء هكذا نزن اى زد عليه
فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن للزوم الربوا
فى الاصطلاح اثبات فضل احد الدليلين المتماثلين وصفا تميزه من فضل
الى الحد وقد علم مما سبق بعض وجوهه اى وجوه الترجيح الكائنة فى الكتاب
والسنة بالمتن وهو ما يتضمنه الكتاب والسنة من الامر والنهى والخاص
والعام ونحو ذلك والترجيح باعتباره كترجيح النص على الظاهر والمفسر

على النص والمحكم على المفسر ونحو ذلك والسند وهو الاخبار عن طريق
المتن من متواتر ومشهور وآحاد مقبول او مردود والترجيح باعتباره يقع
فى الراوى كالترجيح بفقهه وفى الرواية كترجيح المشهور على الآحاد
وفى المروى كترجيح المسموع من النبى عليه الصلوة والسلام على ما يحتمل
السماع كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقال الآخر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وفى المروى عنه كترجيح
ما لم يثبت انكاره لروايته على ما ثبت وفى الحكم كترجيح الحظر على الاباحة
والامر الخارج كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك
تفاصيل مذكورة فى المطولات وعلم مما سبق ايضا بعض وجوه
الترجيح فى القياس بالاصل اى بحسب اصله اما بقطعية حكم اصله
لا يقال الظنى لا يعارض القطعى لان الترجيح انما هو بين ا
القياسين ولا يكون القياسين بقطعية حكم اصله قطعيا واما
بحسب قوة ظن دلائله الظنية فيتضمن ما يذكر فى ترجيح
النصوص واما بالاتفاق على عدم نسخه واما بالاتفاق على
جريه على سنن القياس واما بالاتفاق على كونه معللا فى الجملة
وبحسب حكم الفرع اما بمشاركته الاصل فى نوع الحكم والعلة
ثم فى الجنس الاقرب فالاقرب واما لنحو ما مر فى النص
بحسب الحكم من تقدم الحظر والوجوب على الندب والاباحة
والكراهة والاثبات على النفى واما لثبوته قبل القياس اجمالا لا

والقياس لتفصيله فانه اولى من ثبوته ابتداء لا اختلاف في الثاني واما القطع
وجود العلة فيه واما لقوة ظن وجودها او بحسب العلة اما بقطعيتها
كالمنصوصة والمجمع عليها واما بقوة مسلكها كالنص الظاهر حسب مراتبه
السابقة والاجماع على غيرهما من المسالك واما بالاتفاق على صحة علية
فالمتحدة اولى من المتعددة والوصف الحقيقي من الاقناعي الاعتباري
والثبوتي من العدمي والباعث من مجرد الامارة وان تجوز والمؤثرة
على الكل وعلى القياس وبحسب الامر الخارجي ويجري فيه ما مر في النص
من الوجوه ومنه عدم لزوم المحذور من تخصيص عام وترك ظاهر
وترجيح مجاز وغير ذلك وقد جرت عادة القوم انهم ذكروا في الاخير
اعني القياس اربعة من وجوه الترجيح الاول قوة الاثر كما في الاستحسان
والقياس ان الاستحسان اذا قوي اثره يقدم على القياس وان كان ظاهرا
التاثير اذ المعتبر لقوة التاثير لا الوضوح والخفاء لان القياس انما صار
حجة بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا كخلاف
الشهادة فانها لما ترجحت بالعدالة لم تختلف باختلاف ما به الولاية
[illegible] وهي مما لا يتفاوت وانما اشترطها لظهور جانب الصدق
والثاني قوة ثباته اي الوصف على الحكم المشهود به والمراد به فضل التاثير
بان يكون الزوم له من لزوم الوصف المعارض لحكمه لثبوت تاثيره بالادلة
المتعددة من النص والاجماع دون المعارض كقولنا في صوم شهر رمضان
انه متعين فلا يشترط تعيينه بالنية كالنفل فانه لتعينه لا يحتاج الى التعيين

النية

النية اولى من قول الشافعي رحمه الله انه فرض فيشترط تعيينه كالقضاء لان
تاثير الوصفية في الامتثال لا التعيين ولذا جاز الحج بمطلق النية وبنية النفل
عنده وتأدى الزكوة عند هبة جميع المال من الفقير او تصدقه والثالث
كثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه كقولنا في
مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره كالغسل اذ يشهد لتاثير المسح
في عدم التكرار اصول كمسح الخف والتيمم والجوارب ككثرة الرواية
في الخبر وايضا الترجيح بها ترجيح بكثرة العلة قلنا العلة هو الوصف
لا الاصل وكثرة الاصول تفيد قوته ولزومه فهي كالشهرة او التواتر او
موافقة رواية الاعلم نعم هذا قريب من القسم الثاني بل الاول لكن قال شمس
الائمة الثلاثة راجعة الى الترجيح بقوة تاثير الوصف والجهات مختلفة
ففي قوة الاثر نفس الوصف وفي الاخيرين كالاصل والرابع العكس اي عدم
الحكم عند عدم الوصف كقولنا في مسح الراس مسح فلا يسن تكراره
اولى لانعكاسه فان كل ما ليس بمسح يسن تكراره من قوله ركن فيسن
تكراره لعدم انعكاسه لان المضمضة مكررة وليست بركن اعلم ان التعارض
كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون
لكل من القياسين ترجيح من وجه فشرع في بيانه فقال واذا تعارض
سبباه اي سببا الترجيح فالذاتي اي الوصف القائم بحسب ذاته او ببعض
اجزائه اولى من الحالي اي الوصف القائم بذلك الشيء بحسب امر خارج
عند لوجهين اشار الى الاول بقوله لسبق الذات وجودا من الحال فيقع به

كسائر الممسوحات اولى من قول الشافعي انه ركن فيسن تكراره صح

والجبيرة ولا يشهد لتاثير الركن في التكرار الا الغسل قيل كثرة الاصول صح

الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضى حكمه قال شمس الائمة اذا حكم
بشهادة مستورين بالنسب او النكاح لرجل لم يتغير بشهادة عدلين للآخر
ويجيء ذلك الا لترجيح الذات على الوصف والى الثانى بقوله وقيام
الحال به اى بالذات وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم
بنفسه فلو رجحنا الحالى العارض لزم ابطال الاصل بالوصف كقولنا
فى صوم رمضان اذا وجد النية فى اكثر اليوم يصح وقال الشافعى لا يصح
لانتفاء النية فى بعض العبادة وترجيحنا بالكثرة اولى من ترجيحه بالعبادة
فان قلت ما ذكرته انما يصح فى ذات الشئ وحاله لا فى مطلق الذات
والحال ان الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم
بحسب ذاته او اجزائه والاخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشئ
بحسب امر خارج عنه كوضع الكثرة والعبادة للامساك فان الاول
بحسب الاجزاء والثانى بجعل الشارع والا فكان العبادة حال الامساك
فكذلك الكثرة تذييل كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة
وسماه تذنيبا تكميلا للمقصود كذلك ختم مباحث الترجيحات
المقبول ببحث المردود وسماه تذييلا والمناسبة لا تخفى على الفطن
فقال وقد يرجح اى يقع ترجيح لاحد المتعارضين على الآخر من قبل
الشافعية بوجوه فاسدة منها غلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد
الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل الآخر المخالف للاصل الاول
شبه من وجهين او وجوه لان القياس لم يجعل حجة الا لافادة غلبة

الظن

الظن ولا شك ان الظن يزداد قوة بكثرتها اى كثرة الاشباه كالاصول
اى كما يزداد بكثرة الاصول قلنا الاشباه علل اى اوصاف تصلح ان تجعل
عللا وكثرتها اى كثرة العلل لا توجب ترجيحا ككثرة الايات والاخبار
بخلاف كثرة الاصول فان الوصف ههنا واحد وكل اصل يشهد بصحته
فيوجب قوة وثباتا على الحكم فاما هناك فالاصل واحد والاوصاف متعددة
اذ كل شبه وصف على حدة ويصلح للجمع بين الاصل والفرع فكانه من قبيل
الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من وجه
وهو المحرمية ويشبه ابن العم بوجوه كجواز دفع الزكوة لكل واحد منهما لصاحبه
وحل حليلة كل لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجريان القصاص
بينهما بخلاف الولد مع الوالد لا يجرى فيهما من الطرفين فالشبه بابن العم
اغلب فلا يعتق كابن العم وهذا باطل لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا والترجيح
بقياس آخر لا يجوز ومنها اى من الوجوه الفاسدة عموم الوصف الذى جعل
علة مثل ترجيح اصحاب الشافعى التعليل بوصف الطعم فى الاشياء الاربعة على التعليل
بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة مثلا والكثير وهو الكيل والتعليل
بالكيل والجنس لا يتناول الا الكثير فكان التعليل بالطعم اولى لانه اوفق بالمقصود لان
المقصود من التعليل تعميم حكم النص وهو فاسد لانه حاصل اصل الوصف وهو النص فانه
فرعه مستنبط منه راجح على العام عنده لانه يجعل العام ظنيا والخاص قطعيا كما سبق
فى مباحث التخصيص فكيف يصح هذا اى جعل العام راجحا على الخاص واقول فيه بحث
لان رجحان خاص النص باعتبار الدلالة فان المقصود بالالفاظ الدالة على المعنى

ولما كانت دلالة الخاص قطعية ودلالة العام ظنية عنده قدمه على العام بخلاف العلة فان المقصود بها ليس الدلالة بل افادة الحكم فى الفرع والاعم افيد ولان التعدى غير مقصود من التعليل عنده حيث جوز التعليل بعلة قاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذى هو عبارة عن زيادة التعدى واقول فيه ايضا بحث لانه وان جوز التعليل بالقاصرة لكنه معترف باولوية المتعدية بلا مرية ومنها اى من الوجوه الفاسدة قلة الاجزاء فالعلة البسيطة كالثمنية اولى من ذات جزئين لقربه من الضبط وبعده عن الغلط والخلل وهو فاسد لان العبرة بالمعنى لا الصورة يعنى ان الترجيح بالتفرد باعتبار صورة العلة وترجيحنا المتعدد فيما نقول باعتبار التاثير الثابت بالنص كما فهمنا التعدد وتجنيس من اشارة المماثلة المذكورة فيه فاين هذا من ذلك ومنها اى من الوجوه الفاسدة كثرة الادلة لان الظن بها اقوى وابعد عن الغلط ان كل منها يفيد قدرا من الظن ولان ترك الاقل اسهل من ترك الاكثر وهو فاسد لمعنى الترجيح لغة وعرفا فانه يدل على الرجحان وهو لا يكون الا بالوصف التابع لا بالامر المستقل ولان استقلال كل من الادلة بافادة المقصود يجعل الغير فى حقها كان لم يكن لا يؤدى الى تحصيل الحاصل فان قيل اى سر فى انا نرجح بالكثرة فى بعض المواضع ~~كما بكثرة الاصول~~ لجيب بان السر فيه ان الكثرة معتبرة فى كل موضع تحصل بها فيه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة فى كل موضع لا يحصل بها فيه تلك الهيئة ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع

وكثرة

وكثرة الاجزاء توجب القوة ... الا لكثرة الجزئيات واعتبر ذلك بالشاهد ... بكل الاثقال والحروب فان الاكثر فيه راجح على الاقل بخلاف المتصارعين فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل واحد قوى يغلب الالاف من الصفات فكثرة الاصول من قبيل الاول وكثرة الادلة من قبيل الثانى منلا ملخصه

فان قلت الحكم بيننا وبين القياس المحتمل للخطا فكيف ينسب الى الله تعالى قدرة الحاكم فى المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى لا يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذى لا يجزم حوله الباطل وما وقع من الخطا للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معذور فى ذلك تلويح

وكثرة الاصول من الاول لانها دليل قوة تاثير الوصف فهى راجعة الى القوة فتعتبر وكذا الكثرة التى فى الصوم فان الحكم قد تعلق بالكثرة من حيث هو هو لا بكل واحد وكثرة الادلة من الثانى لان كل دليل مؤثر بنفسه لا مدخل فيه لوجود الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا المجموع من حيث المجموع واذا بطل الترجيح بكثرة الادلة فلا يترجح اى لا يقع الترجيح بين الروايتين بكثرة الرواة ما لم يشتهر اى ما لم يبلغ حد الشهرة لان الهيئة الاجتماعية تحصل ولا يرجح نص بآخر اى بنص آخر وكذا القياس اى لا يرجح قياس بقياس يوافقه فى الحكم دون العلة لتكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه فى العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة ان لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذى يصير حجة هو العلة لا الاصل

المقصد الثانى من الكتاب فى الاحكام وما يتعلق بها لما فرغ من مباحث الادلة شرع فى مباحث الاحكام وما يتعلق بها من مباحث الحاكم والمحكوم عليه وهو مرتب على اربعة اركان كما كان مباحث الادلة كذلك ركن فى الحكم وركن فى المحكوم به وركن فى المحكوم عليه وابتداء بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالحاكم لان الحكم منه ثم بالمحكوم لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطة انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه الركن الاول فى الحكم عرفه بعض الشافعية بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام

بناءً على ان الجمع المعرّف باللام والمضاف الى ونحوهما قد ينسلخ عنه معنى الجمعية ويراد به الجنس ويصح اطلاقه على الواحد وذلك لان دخوله خواص النبي عم في الحكم كما يحتاج الى

لان المعرف في الجميع ليس هو الماهية والجنس لان وضع الجمع للافراد لا الماهية والجنس من حيث هو هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز كاباحة ما عدا الاربع لنا تلويح

اذ الظاهر والقيد الاخير لادخال خطاب المعدوم على قول الشيخ والتعريف

في افعال المكلفين للجنس بجامعا فيتناول الحكم كل مكلف بخصوصه كخواص

النبي عم وبه يندفع ما يقال لا يندرج تحته حكم اذ لا حكم يتعلق بكل فعل لكل

مكلف والخطاب جنس وخرج باضافته الى الله تعالى خطاب غير الله تعالى وبوصفه

وصفاته وافعاله قيل لكن بقي تحته مثل والله خلقكم وما تعملون والقصص

فلا يطرد فزيد بالاقتضاء او التخيير اي اقتضاء الفعل او تركه تخييره بينهما

ليخرج ذلك ثم اورد الاحكام الوضعية على انعكاسه والوضع خطاب

الشارع يتعلق بشيء بالحكم التكليفي وحصول صفة له باعتباره ككونه

دليلا له او سببا او شرطا او مانعا او غير ذلك فزيد او الوضع لتعميمه ولما

كان الحكم في اصطلاحنا ما ثبت بالخطاب لا هو قلت وهو اثر خطاب الله

المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع فهو اي الحكم بناءً

على هذا التعريف نوعان الاول تكليفي والثاني وضعي اما التكليفي وهو اثر

الخطاب المذكور فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب ونحوه من

الحرمة والندب فانها صفات للصلوة والقتل والنوافل مثلا وان يكون

اثرا لا لفعل المكلف ولا بحث عنه ههنا كالملك فانه اثر لفعله الذي

هو الشراء ونحوه وما يتعلق به كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين

في الذمة والاول اي ما هو صفة لفعل المكلف اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه

وتعريفه اولا بالذات المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة

المعتبرة في مفهوم صحة العبادة او الاخروية اي الحاصلة في الاخرة كالثواب

على

فان الوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وهو الثواب بالفعل والعقاب بالترك وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة

على الفعل والعقاب على الترك المعتبر في مفهوم الوجوب وانما قيد الاعتبار

بالاولية لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة

لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوي او الاخروي ابتناء الحكم

على حكم ومصالح متعلقة بالدنيا او الاخرة اذ من البعيد ان يقال صحة

الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية فان قيل ليس

في صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لزم بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة

اما عبادة الصبي ففي حكم المستثنى كما سيجيء في بحث العوارض فالكلام ههنا

في فعل المكلف فقط والاول وهو الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية ينقسم

الفعل باعتباره الى صحيح وباطل وفاسد والى منعقد وغيره ونافذ وغيره

ولازم وغيره وذلك لان المقصود الدنيوية في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات

الاختصاصات الشرعية وهي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة

ترتب ثبوت الحق عليه في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في

الاجارة والبينونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ومعنى صحة الشهادة

ترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك الى المعاملات فكون الفعل موصلا الى

المقصود الدنيوي كما ينبغي يسمى صحة والفعل صحيحا وكونه بحيث لا يوصل

اليه اصلا يسمى بطلانا والفعل باطلا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائطه

الايصال لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا والفعل فاسدا ثم في المعاملات

احكام اخرى منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع منعقد

لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك مثلا فبيع الفضولي منعقد

قال في الحاشية فلا يرد ههنا اعتراض التلويح كما ورد على صاحب التنقيح منه

لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن دفعه ويعلم منها مقابلة نها فظهر زيادة
قيد كما ينبغي في تعريف الصحيح الفرق بينه النافذ وصحته مقابلة الصحيح للفاسد
فليتامل والثاني وهو ان يعتبر فيه المقاصد الاخروية ينقسم الفعل باعتباره
الى قسمين الاول عزيمة وهي ما شرع ابتداء غير مبني على اعذار العباد فان كان
ايتاؤه راجحا على تركه عند الشارع بالنص عليه او على دليله فمع المنع من الترك بقطعي
من الادلة فرض ومع المنع من الترك بظني من الادلة واجب وان كان
ايتاؤه راجحا على تركه بلا منع من الترك سنة اذا كان ذلك الفعل طريقة مسلوكة في الدين سلكها الرسول او غيره ممن هو علم
في الدين قال عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي والا
اي وان لم يكن طريقة مسلوكة في الدين فنفل ويسمى مستحبا ومندوبا ايضا
وان عكس عطف على قوله فان كان ايتاؤه راجحا على تركه اي ان كان تركه راجحا
على ايتائه فمع المنع من الايتاء حرام وبلا منع منه مكروه وان استويا اي طرفا
الايتاء والترك في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة
ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك
فمباح فان قلت جميع تلك مما يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس في هذه التعريفات
المستفادة من التقسيم اشارة الى ذلك اجيب بانه يجوز ان يكون التعريفات
المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففي الرجحان والاستواء اشارة الى معنى الثواب
والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو
اثر لفعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطء
الثابتة بالطلاق فاجيب بانها من صفات ايضا اذ الانتفاع والوطء فعل

المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له فان قلت
عد المباح من قبيل الحكم التكليفي غير صحيح لان التكليف الزام ما فيه كلفة
ومشقة ولا الزام في الاباحة قلت ذلك من باب التغليب فان قلت لا يخفى
ان الرخصة الآتية ايضا تتصف بهذه الاحكام كالعزيمة كالرخصة الواجبة او المندوبة
او المباحة فلا معنى للتخصيص بالعزيمة قلت اتصافها بها من ضرورة
كونها من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية ولا يلزم من ذلك صحة
تقسيمها الى تلك الاقسام فانها مبنية على امرين احدهما وجود الاقسام
على التمام وهو في الاولى لا الثانية اذ لا رخصة تسمى سنة وحراما
يستوجب العقاب والثاني كون الجهة التي بها صح التقسيم وحصل
الاقسام معتبرا في المقسم اولا وبالذات ولا يكفي وجودها فيه في الجملة
فان اللفظ الموضوع اذا قسم من حيث الوضع الى الظاهر والنص
والمحكم لم يصح بل يجب تقسيمه الى الخاص والعام والمشترك فكذا الحال
ههنا فان جهة المشروعية التي هي مبنى التقسيم الى اقسام المذكورة وان
وجدت في الرخصة لكنها ليست اولا وبالذات كما في العزيمة بل المعتبر فيها
بالذات جهة الخفة المبنية على العذر كما سيظهر ان شاء الله تعالى واذا عرفت
ما ذكرنا من مفهومات الاقسام فالفرض لازم علما وعملا اي يلزم اعتقاد
حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي فيكون منكره بالقول والاعتقاد او بكيف
مستخفه ايضا لان الاستخفاف بشرعي يقيني يوجب الكفر لانه دليل الانكار
ويفسق تاركه بلا عذر كالاكراه والنسيان وقد يطلق الفرض على ما لم

مطلب فرض كفاية

يثبت بدليل قطعي بل على ما يفوت الجواز بفوته ويسمى فرضا عمليا كالوتر
عند ابي حنيفة حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وكمقدار الربع في مسح
الرأس فان لم يثبت بدليل قطعي فلا يكفر منكره بل يفسق اي يحكم بكونه ضالا
فاسقا ان استخف باخبار الآحاد لان رد خبر الواحد والقياس بدعة لا ان
كان ماولا فانه لا يفسق ولا يضلل لان التأويل في مظانه من سيرة السلف
ثم ان حصل المقصود من فرضيته بمجرد حصوله ففرض كفاية كالجهاد
المقصود منه اعلاء كلمة الله تعالى باذلال اعدائه وحكمه اللزوم على كل اي
كل واحد من المخاطبين وسقوطه بفعل البعض لان الجميع اذا تركوا اثموا
فلو لم يكن اللزوم على كل لما اثموا بالترك فان قيل رفع الحكم نسخ ولا نسخ
بعد النبي عليه السلام قلنا ليس رفع الحكم مطلقا نسخا بل اذا كان بدليل شرعي متراخ
وهذا ارتفاع بطريق عقلي لارتفاع شرطه وهو فقد المقصود وقيل يجب
على البعض لانه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض قلنا لا نسلم
اللزوم كيف وقد يسقط ما في ذمة الاصيل باداء الكفيل والاختلاف في
طرق الاسقاط لا ينافي وحدة الساقط في الحقيقة كما في الكفالة وان
لم يحصل المقصود من شرعيته لكل احد الا بصدوره منه ففرض عين
كتحصيل ملكة الخضوع للخالق بقهر النفس الامارة بتكرار الاعراض عما عداه
والتوجه اليه في الصلوة وحكمه اللزوم على من فرض عليه حتما وقطعا حتى
لا يبرأ ذمته باداء غيره وقد يفرض واحد مبهم من امرين فصاعدا كما
في خصال الكفارة فان الواجب عندنا احدها مبهما وتحقيقه ان الواحد

الواحد من تلك الامور من حيث مفهومه الذي لا يتعدد بها معلوم ومن حيث
تعدد ما صدق عليه مبهم ومخير فيه ومعنى وجوبه وجوب تحصيله في ضمن معين ما
وان كان نفسه واحدا جنسيا ومعنى تخييره التخير في ايقاعه بين المعينات
وكان الواجب معلوما كلف بايقاعه معينا لكن يتوقف ايقاعه كذلك على
خصوصيات خير بينها والواجب لا يلزم الا عملا اي لا علما فهو كالفرض العملي
الا في الفوت اي فوت الجواز بفوته فان الواجب ليس مثله في ذلك بل في ان جاحده
لا يكفر بل يفسق ان لم يكن ماولا وقد استخف باخبار الآحاد وقد يطلق لفظ
الواجب على الفرض ايضا فيكون اعم من الفرض والواجب بمعنى ان يكون اثباته
واجبا على تركه مع المنع سواء ثبت بقطعي او ظني كقولهم الصلوة واجبة والزكوة
واجبة ونحو ذلك وتارك كل من الفرض والواجب يستحق العقاب للآيات والاحاديث
الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله بفضله وكرمه او بتوبة العاصي وندمه
الدالة على العفو والمغفرة ولا نه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو
ولا مغفرة بدون التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى
عندهم والسنة نوعان الاول سنة الهدى اي مكمل للدين وتاركها
مسيء يستحق اللوم كصلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة
والسنن الرواتب ولذا لو تركها قوم عوتبوا واهل بلدة واصروا قوتلوا وهي التي
قال محمد في كتاب الاذان تارة يكره واخرى اساء والثاني سنة الزوائد
وتاركها لا يستحقه اي اللوم كتطويل اركان الصلوة وسيرة عليه السلام
في لباسه وقيامه وقعوده وهي التي قال محمد في كتاب الاذان وغيره لا بأس

ومطلقها اى مطلق السنة بان يقال انه من السنة كذا مطلق عندنا اى
شامل سنة النبى عم وسنة غيره خلافا للشافعى فانها عنده مختصة بسنة
الرسول عم وقد يطلق على الثابت بها كما روى عن ابى حنيفة ان الوتر سنة
وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة اى واجب
بالسنة والنفل يثاب فاعله اى يستحق الثواب ولا يسيء تاركه اورد عليه صوم
المسافر والزيادة على ثلث ايات فى قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم
تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثانى بان الزيادة
قبل تحققها كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد تحققها لدخولها تحت قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن كالنافلة بعد الشروع تصير فرضا حتى انه
يجب القضاء ويعاقب على تاركها كما سيأتى وهو دون سنن الهدى واندفى المرتبة
لانها صارت طريقة مسلوكة فى الدين وسيرة النبى عم بخلاف النفل ويلزم
النفل بالشروع فيه قصدا حتى يجب المضى فيه ويعاقب على تركه لقوله تعالى لا تبطلوا
اعمالكم وفى عدم الاتمام ابطال المؤدى ولانه المنذور قد صار لله تسمية بمنزلة
الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقى الشيء وصيانته
عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل
لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان يجب اسهل الامرين
وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى وانما
قال قصدا احترازا عما اذا شرع فى الصلوة الوقتية ظانا انه لم يصلها وقد صلاها
فيكون شروعا فيه ولا يجب اتمامها لانه لم يشرع فيها قصدا والحرام

يستوجب

يستوجب العقاب اى يستحق فاعله العقاب على فعله وهو اى الحرام اما لعينه ان
كان منشأ الحرمة عينه كالخمر والخنزير والميتة او لغيره ان كان منشأ الحرمة غيره
اى غير ذلك الحرام كاكل مال الغير والفرق بينهما ان النص تعلق فى الاول بعينه ولكن
فاخرج المحل عن قبول الفعل فعدمه لعدم المحل كصب الماء وليس ذلك من
قبيل اطلاق المحل على الحال او حذف المضاف وفى الثانى يلاقى الحرمة الفعل
والمحل قابل له كالمنع عن الشرب وقد سبق زيادة بسط له فى بحث الحقيقة والمجاز
والمكروه نوعان الاول تنزيهى وهو الى الحل اقرب والنوع الثانى تحريمى والى الحرمة
اقرب والفرق بينهما من وجهين الاول انه لابد ان لا يعاقب فاعله ويعاتب
بالثانى اكثر من الاول والثانى ان يتعلق بالثانى محذور دون العقوبة بالنار
كحرمان الشفاعة لقوله عم من ترك سنتى لم تنله شفاعتى فان قلت كيف التوفيق
بينه وبين قوله عم شفاعتى لاهل الكبائر من امتى قلت المنفى بالاول استحقاق
الشفاعة والمثبت بالثانى حقيقتها اذ من الجائز ان يستحق احد بسبب
تقصير الحرمان عن الشفاعة ويشفعه الرسول عم بسبب كمال شفقته لامته
العصاة اللهم لا تجعلنا من المحرومين من شفاعته وهذا اى المكروه التحريمى
حرام عند محمد اى حكمها واحد وهو استحقاق العقاب على الترك لكن لا بدليل
قطعى بل بظنى فيقابل الواجب كما يقابل الحرام الفرض القسم الثانى رخصة
وهى ما شرع ثابتا مبنيا على العذر وهى نوعان انواع اربعة نوعان من الحقيقة اى
رخصة حقيقة لكن احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز
اى يطلق عليها اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم فى المجازية اى ابعد من

اعلم ان المراد بالقيام الحرمة في الرخصة اعم من ان يكون من جانب الفعل كاجراء كلمة الكفر او في جانب الترك كما في الامر بالمعروف فانه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويستباح له الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله تعالى انما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفي اكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير قائم والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لانجباره بالضمان فيستباح عند الاكراه

وان وردت في العبارات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد ايضا كذلك قياسا عليه لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببذل نفسه في الاجتناب عن المحرمات ولهذا قال محمد فيه كان ماجورا ان شاء الله تعالى وكذا في الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض وتوجه الخطاب اما لو كان مريضا او مسافرا فاكره على الافطار فامتنع حتى قتل كان اثما لانه اكره على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات تلويح

حقيقة الرخصة من الآخر ووجه الضبط ان الرخصة ان خلصت مع

مع قيام سبب العزيمة فحقيقة والا فمجاز والحقيقة ان كانت مع عدم تراخي

حكم السبب فاحق بكونه رخصة والا فغيره والمجاز ان لم يكن له شبهة حقيقة

الرخصة بالنظر الى غير محلها بل كان نسخا فاتم في المجازية والا فغيره اما الاول

فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة فان قيل يلزم منه اجتماع الضدين وهما

الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاستباحة ههنا ان يعامل

معاملة المباح بترك المؤاخذة وتركها لا يوجب سقوط الحرمة لجواز

العفو كاجراء المكره كلمة الكفر على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان وكافطار

المكره في رمضان وجنايته على الاحرام وعلى اتلاف مال الغير وسائر الحقوق

المحرمة كالدلالة على مال غيره وكما في ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف

وكما في تناول مال الغير مضطرا وحكمه انه يوجر ان قتل باخذ العزيمة اما

الترخص فان حق الغير لا يفوت الا صورة لبقاء التصديق معنى في الكفر

اكراها والقضاء في الصوم والجزاء في الاحرام والضمان في مال الغير والانكار

بالقلب في ترك الامر بالمعروف وحق نفسه يفوت صورة بخراب البنية

ومعنى بزهوق الروح فله ان يقدم حقه واما الاخر ان قتل فلانه بذل نفسه

حسبة في دينه لاقامة حقه تعالى وهو مشروع كالجهاد على طمع الظفر على الاعداء

او النكاية والاضطرار عليهم او اغراء المسلمين عليهم وقد فعله غير واحد من

الصحابة ولم ينكره الرسول عليه السلام عليهم بل بشر بعضهم بالشهادة اما اذا علم

بقتله من غير شيء من ذلك لا يسعه الاقدام ولو قتل لا يكون مثابا لانه

لانه القى نفسه في المهلكة من غير اعزاز الدين وفي بذل النفس اقامة

للمعروف تفريقا جمع الفسقة ظاهرا فان اسلامهم يدعوا الى انكاف في

قلوبهم وان لم يظهروه واما الثاني فما استبيح مع قيام سبب العزيمة وحرمتها

للرخصة تراخي حكمه المراد بالاستباحة ههنا مطلق الاذن لا بمعنى تساوي

الطرفين لينا في حكمه الآتي فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف

اقتضى تابيد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات جاز

تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف دلالة وجوب الايمان

فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فيقوم الحرمة

بقيامها وتدوم بدوامها كافطار المسافر فان السبب الموجب للصوم

والمحرم للافطار وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام قائم لعموم قوله تعالى

فمن شهد منكم الشهر فليصمه اي حضر ولذا لو ادى كان فرضا والحكم وجوب

الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر وحكمه ان العزيمة اولى عندنا

لقيام سبب العزيمة ولان الرخصة انما شرعت لليسر وهو حاصل في العزيمة

ايضا فالاخذ موصل الى ثواب مختص بالعزيمة ومتضمن ليسر مختص بالرخصة

فالاخذ بها اولى الا ان يضعفه العزيمة بالعزيمة كالصوم فيكون اولى حتى لو صبر فمات

كان اثما لتفويت نفسه بمباشرته بلا حصول المقصود وهو حق الله تعالى بخلاف

المقيم المكره على الافطار حتى لو قتل فانه ليس قاتل نفسه لان القتل صدر من

المكره الظالم والمكره في الصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيوجر

وانما كان الاول احق بكونه رخصة من هذا لان في هذا وجد سبب الصوم

لكن تراخى حكمه بالنص فكان فى الافطار شبهة كونه حكما اصليا فى حق المسافر
بخلاف الاول فان الحكم الاصلى الذى هو الحرمة قايم فيه مع المحرم وليس فيه شبهة
كون استباحة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة من
الثانى واما الثالث الذى هو رخصة مجازا وهو اتم فى المجازية وابعد عن
الحقيقة من الآخر فما وضع عنا اى ارتفع ولم يشرع علينا من الاصر وهو
الثقل الذى يأخر صاحبه اى يحبسه من الحركة جعل مثلا لثقل تكليفهم وصعوبته
مثل اشتراط قتل النفس فى صحة التوبة والاغلال هى ايضا مثل لما كانت
فى شرايعهم من الاشياء الشاقة كتعيين القصاص فى العمد والخطاء وقطع الاعضا
الخاطئة وقطع موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت فى الشرايع السالفة فمن حيث
انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة
بها لكن لما كان السبب معدوما فى حقنا فالحكم غير مشروع اصلا لم يكن
حقيقة بل مجازا واما الرابع الذى هو رخصة مجازا لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة
من الثالث فما سقط عنا مع مشروعيته لنا فى موضع آخر المراد السقوط عن
بعض هذه الامة مع المشروعية لبعض آخر فمن حيث انه يسقط كان مجازا ومن
حيث انه مشروع لبعضنا كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث فانه ليس
لمشروع فى حقنا اصلا فيكون ابعد عن الحقيقة كالسلم فانه بيع والاصل فى البيع
ان يلاقى الاعيان لنهيه عم عن بيع ما ليس عند الانسان وهذا حكم مشروع فى سائر
البياعات لكنه سقط فى السلم حتى لم يبق التعيين مشروعا اصلا وكالخمر والميتة
للمضطر والمكره فان حرمتهما ساقط فى حقهما بخوف الهلاك على النفس

حتى

حتى لم تبق مشروعة عندنا وتبدلت بالاباحة حتى اذا صبر ومات اثم ان اعلم
بالاباحة فى هذه الحالة لان فى انكشاف الحرمة حقا فيعذر بالجهل كذا ذكره الامام
الاسبيجابى قيل فى وجه سقوط الحرمة لنا الاستثناء المذكور فى قوله الا ما اضطررتم
اليه وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه فيقتضى ثبوت ضد الحرمة
فى المستثنى منه وهو الحل اقول فيه بحث لانه قول بمفهوم الاستثناء وهو ليس
بمذهبنا كما سبق فالصواب ان يقال الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما
وراء المستثنى منه فيثبت التحريم فى حال الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم
فبقيت فى حالة الضرورة على ما كانت عليه فان قيل استثناء كلمة الكفر اجراها على
اللسان حال الضرورة متحقق لقوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره
وقلبه مطمئن بالايمان مع انه لم يدل على اباحته اجيب بانه ليس استثناء من
الخطر بل هو استثناء من الغضب النفس ذلك من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم
غضب من الله الا من اكره فينفى الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه
على ثبوت الحل لجواز ان يكون مباحا ووجه آخر وهو ان الخمرة حرمة لصيانة عقله
ودينه والميتة لصيانة بدنه عن سراية الخبث ولا صيانة للبعض عند فوت الكل
وكقصر المسافر فانه رخصة اسقاط عندنا فاتمام المسافر بنية الظهر لا يجوز
كاتمام الفجر بنية الظهر والنفل اساءة وترك القعدة الاولى مفسد بما روى
ان عمر رضه قال لرسول الله عم انقصر الصلوة ونحن امنون فقال عم ان هذه
صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل التمليك
اصلا وان كان ممن لا يلزم طاعته اسقاط محض لا يرتد بالرد كعفو القصاص

واما قصر الصلوة فهو عزيمة والاكمال مكروه ومخالف للسنة ولكنه سمى رخصة مجازا وقال الشافعى القصر رخصة والاكمال عزيمة صرح بهذا فى التحقيق وقال
قال فى البدايع روى عن ابى حنيفة انه قال من اتم الصلوة فى السفر فقد اساء وخالف السنة وهذا لان الرخصة اسم لما تغير عن الحكم الاصلى بعارض الى تخفيف ويسر
لم يوجد ههنا لان الصلوة فى فرضت ركعتين فى حق المقيم والمسافر جميعا ثم زيدت ركعتان فى حق المقيم واقرت الركعتان على حالهما فى حق المسافر كما كانتا
فى الاصل فانعدم معنى التغير فى حق المسافر وجد لكن الى الغلظة والشدة لا الى السهولة واليسر منلا

اوهيبة او تصدقه وتمليكه من الولى ونحو ذلك فمن يلزم طاعته اولى بان
لا يتوقف على القبول لان تمليك الله تعالى فى محل يقبله لا يرتد مطلقا كالارث
بخلاف تمليكنا فى الاعيان ففى محل لا يقبل اذا لم يرتد من العبد ففى الله اولى ولان
التخيير انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا ولا رفق فى هذا التخيير لتعين القصر له بخلاف
التخيير فى انواع الكفارة وجزاء الصيد والحلق لاختلاف اجناسها وبخلاف رخصة
الصوم فان اليسر متعارض اذ مشقة السفر معارضة بخفة الشركة مع المسلمين
ودفع الاقامة بمشقة الانفراد فصار الصوم اولى للاصالة فان قيل اكمال الصلوة
اذا كان اشق فثوابه اكثر فيفيد التخيير اجيب بان الثواب الذى يحصل باداء الفرض
فيهما سواء ومسح المتخفف فان غسل الرجل الذى هو عزيمة سقط فى مدة المسح
رخصة لان الاستتار القديم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم فثبت ان الغسل
ساقط وان المسح شرع اليسر ابتداء وكان من قبيل المجاز لا على معنى ان الواجب
من غسل الرجل يتادى بالمسح اذ لو كان كذلك لما شرط كون الرجل طاهرة وقت
اللبس ولكون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كما فى المسح
اى على تقدير وجود ذلك الشرط
على الجبيرة لان المسح ح يصلح رافعا للحدث السارى الى القدم وان الشرع
اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا فى الرجل مادامت مستترة
بالخف وجعله مانعا من سراية الحدث الى القدم وحكمه اى حكم هذا القسم من
الرخصة ان العزيمة لا تبقى مشروعة فيه وقد بينا ذلك فى الصور المذكورة
فان قيل قد صرح الفقهاء بان من راى المسح ولم يمسح اخذا بالعزيمة يثاب ولا ثواب
فى غير المشروع قلنا العزيمة لم تبق مشروعة ما دام متخففا والثواب باعتبار

مطلب خطاب الوضعى

النزع والغسل واما الوضعى عطف على قوله فى اول المقصد الثانى اما التكليفى ولما كان
فيه نوع خفاء عرفه فقال فان الخطاب بتعلق شئ بالحكم التكليفى وحصول صفة له
اى لذلك الشئ باعتباره اى باعتبار الحكم التكليفى فالمتعلق اى الشئ الذى تعلق
بالحكم التكليفى ان دخل فى الآخر وهو الحكم التكليفى فركن والا اى وان لم يدخل فيه
فان اثر المتعلق فيه اى فى الآخر فعلة والا اى وان لم يكن مؤثرا فيه فان اوصل المتعلق
اليه اى الى الآخر فى الجملة فسبب والا اى وان لم يوصل اليه فان توقف عليه اى على المتعلق
وجوده اى وجود الآخر فشرط والا اى وان لم يتوقف عليه وجوده فلا اقل من الدلالة
عليه اى على وجوده فعلامة واما الركن فما يتقوم به الشئ اى يدخل فى قوامه فيكون
جزءا وهذا اولى من قول صاحب التنقيح ما يقوم به الشئ لصدقه على المحل وهو اى
الركن قسمان الاول اصلى ان لم يعتبر حكم الشئ الذى يتقوم بالركن باقيا عند انتفائه
اى انتفاء الركن كالتصديق للايمان والثانى زائد ان اعتبر حكم ذلك الشئ باقيا عند
انتفائه لعذر وان انتفى ذلك المشخص بانتفائه ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فاندفع
ما يقال ان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل
فى الشئ ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يخرج عنه وذلك لانا لا نعنى بالزائد ما يكون
خارجا عن الشئ بحيث لا ينتفى الشئ بانتفائه بل نعنى به ما لا ينتفى بانتفائه حكم
ذلك الشئ فمعنى الركن الزائد الجزء الذى اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب
اعتبار الشارع فان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفى حكم المركب بانتفائه كان شبيها
بالامر الخارج يسمى زائدة بهذا الاعتبار وهو اى اعتبار الزائد اما بحسب الكيفية
كالاقرار فى الايمان فانه كيفية معتبرة فى الايمان بالركنية فانه لا يسقط حالة الاختيار

وجه قول مختار انه قد ثبت بالدليل مقارنة العلة العقلية معلولها فان حركة الاصبع التي هي علة حركة الخاتم مقارنة لحركة الخاتم اذ لو لم يكن كذلك لزم تداخل الاجسام وهو محال ظاهر و كذلك الحركة علة لصيرورة الشخص متحركا والسواد علة لصيرورة الشي اسودا وهما يوجدان معا ولهذا قارنت الاستطاعة الفعل فوجب ان يكون العلة الشرعية مقارنة لحكمها ايضا لان الاصل اتفاق الشرع والعقل على ان علل الشرع امارات في الحقيقة وكانت كالاستطاعة في عدم قبول البقاء تحقيق

اصلا لكنه ركن زائد محتمل يسقط لعذر الاكراه او بحسب الكمية كالاقل في المركب

منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان

كما نقل عن الشافعي فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه

الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فداخلة في حقيقته حتى ان الفاسق

لا يكون مؤمنا عندهم واما العلة وهي لغة المغير كالمرض لا يقال المريض

قد يولد مريضا الا انا نقول انه متغير ايضا من اصله النوعي يسمى بها العلة الشرعية

لتغيرها الحكم من العدم الى الوجود او من الخصوص الى العموم بحيث لو تكررت

لتكرر الحكم فما يضاف اليه وجوب الحكم خرج به ما يضاف اليه وجوده كالشرط

ابتداء خرج به ما يضاف اليه وجوبه لكن بواسطة كالسبب وعلة العلة ونحوهما

ودخل العلل الوضعية شرعا والمستنبطة اجتهادا وهي اي العلة الشرعية مقارنة

للمعلول بالزمان كالعقلية من العلل وعليه الجمهور بان لو جاز التخلف لما صح الاستدلال

بثبوت العلة على ثبوت الحكم ويبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام

ومنا من فرق بينهما وجوز التراخي اي تراخي الحكم من العلة اعلم ان بعض

مشايخنا فرقوا بين الشرعية والعقلية وردوا الشرعية لان ايجاب العلة بعد

وجودها والاكان المعدوم مؤثرا فاذا جاز تقدمها بزمان جاز بالاكثر لان الشرعية

منزلة منزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع

والاجارة مثلا فيجاز بقاؤها بخلاف الاستطاعة التي هي العلة العقلية فانها

عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة وتخلف

العلة عن المعلول قلنا اولا بعدية الايجاب رتبة مسلمة وليس محل

لان الاستطاعة عرض لا بقاء لها فيكون الفعل عقيبها والضرورة عدم البقاء فتكون مقارنة للفعل واما العلل الشرعية فلها بقاء وانما في حكم الاعيان فيتصور بقاؤها وتراخي الحكم عنها بلا فصل بردى

النزاع

النزاع فان كل علة كذلك اتفاقا وثانيا انها ممنوعة ومع المقارنة لا يكون المؤثر

معدوما كما بين حركتي الاصبع والخاتم وثانيا منقوض بالعلل العقلية اذ كانت

اعيانا لا اعراضا وثالثا قبول الفسخ يستدعي وجود الحكم لانه المورد للاوجود

العلة حتى تبقى كيف وهي حروف واصوات ولو سلم ان مورد الفسخ العلة فكونها

بمنزلة الاعيان لضرورة جواز الفسخ فلا يثبت فيما وراءها وهي اي العلة

سبعة لانه ان لم توجد الاضافة ولا التأثير ولا الترتيب لا توجد العلة اصلا

وان وجد احدها منفردا يحصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين

منها فثلثة اقسام اخرى وان وجد الاجتماع فقسم آخر فيحصل سبعة ولذا قال

اما علة اسما ومعنى وحكما وهي العلة الحقيقية بان توضع اي العلة له اي للحكم

هذا تفسير العلة اسما ويلزمه ان يضاف الحكم اليها وتؤثر اي العلة فيه اي للحكم

هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها اي عن العلة هذا تفسير العلة حكما كالبيع

المطلق فانه علة اسما ومعنى وحكما للملك لان البيع وضع للملك في الشرع وكذا النكاح علة كذلك للحل والقتل

للقصاص واما علة اسما ومعنى الوضع والتأثير لا حكما لتراخي المعلول اعني ترتب

ابتداء بل بواسطة اعم من ان يكون التراخي حقيقيا زمانيا او رتبيا بالتوسط

وهذا جنس تحته انواع اربعة لان التراخي اما حقيقي او رتبي فعلى الاول

اما ان يستند الحكم الى اول الوقت او يقتصر على وقت الاضافة التحقيقية

او التقديرية فان استند فاما ان يتراخى الحكم الى ما لا يحدث بالعلة فيسمى... باسم الجنس اعني علة اسما ومعنى لا حكما او الى ما يحدث

علة في حيز السبب وعلة بمنزلة العلة وان اقتصر سميت علة تشبه السبب. بها فيسمى

وعلى الثاني وهو ان يكون التراخي رتبيا يسمى علة العلة وقد اشير الى

قوله فان قيل هذا قول بتخصيص العلة الخ الجواب ليس هذا من صور التخصيص لان الحكم ليس بمختلف بل متاخر لحق المالك او لحق صاحب الشرع بخلاف الاكل ناسيا فان الافطار متخلف فيه وللقائل ان يقول لا يتصور التخصيص مع قيام حقيقة العلة لان الحكم اذا تخلف عنها لم يبق علة حقيقة فارتفع الخلاف فجاز التخصيص بالمانع والامر بخلافه منه منه

الاقسام الاربعة بالامثلة والى مثال كل قسم منها باعادة الكاف والاول وهو ان يكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما يحدث بالعلة كالبيع الموقوف فانه علة اسما للوضع ومعنى للتاثير ولذا يعتق باعتاق المشتري موقوفا لا كما قبل البيع ويحنث به من حلف لا يبيع لا حكما لتراخيه الى اجازة المالك وعندها يثبت الملك من وقت البيع مستندا فيملك زوائده المتصلة والمنفصلة لا مقتصرا فيظهر كونه علة لا سببا اذ السبب لا يستند اليه الحكم فان قيل هذا قول بتخصيص العلة وهو تاخير الحكم عنها لمانع قلنا ذلك الخلاف في العلل المستنبطة لا الوضعية شرعا والبيع بالخيار فانه علة اسما ومعنى الوضع والتاثير لا حكما لما سبق في مباحث مفهوم المخالفة ان الخيار دخل في الحكم لكونه ادنى اذ لو دخل على السبب لا ستلزمه ودليل انه علة لا سبب ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب كما في الموقوف ولهذا قلنا انه موثر الا ان الاعتاق ههنا لا ينفذ باسقاطه لعدم الملك مع التعليق بخلاف الموقوف والثاني وهو ان يكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما يحدث بالعلة كمرض الموت فانه موضوع لتغيير الاحكام من تعلق حق الورثة بالمال وحجر المريض عن التبرع فيما تعلق بحقهم كالهبة والصدقة والوصية والمحابات وموثر فيه شرعا ومتراخ الى اتصال الموت حتى يملكه الموهوب له وينفذ تصرفاته لولا الموت ولما كان علة لترادف الالام المفضي الى الموت صار بمنزلة علة العلة والجرح المفضي الى الهلاك بواسطة السراية فانه كمرض الموت بعينه

والرمي

والرمي المفضي اليه بواسطة المضي في الهواء والنفوذ في المرمي والسراية ولكون هذين الامرين بمنزلة علة العلة لم يورثا شبهة في وجوب القصاص والتزكية عند الامام ابي حنيفة فانها موجبة لايجاب الشهادة بزنا المحصن الحكم بالرجم فيضمن المزكي عند الرجوع الا انها لكونها صفة للشهادة كانت تابعة لها من هذا الوجه فيضمن الشهود ايضا اذا رجعوا واما عدم لزوم القصاص فلشبهة تخلل قضاء القاضي وقالا التزكية ثناء ليس بتعد ولا ضمان الا بالتعدي ولذا لا ضمان الا على الشهود عند رجوع الفريقين قلنا عند الرجوع ظهر انها تعد معنى والاعتبار للمعنى والثالث وهو ان يقتصر الحكم على وقت الاضافة التحقيقية او التقديرية وهو المسمى علة تشبه السبب كالايجاب المضاف الى وقت مستقبل صريحا نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى للوضع والتاثير لكن الحكم متراخ للاضافة تحقيقية ومقتصر ولا ولين جوز ابو يوسف في النذر بالصلوة والصوم في وقت بعينه التعجيل قبله فان المتراخي وجوب الاداء كصوم المسافر وللاخيرين لم يجوزه محمد اعتبارا لايجاب العبد بايجاب الله تعالى وشبيه بالسبب لان السبب الحقيقي لا يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي اخر عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم التي اذا ثبت حكمها ثبت من اوله او لم يتخلل بينهما زمان لا تكون مشابهة للسبب وكذلك اي المضافة الى الوقت فان عقد الاجارة علة اسما ومعنى لوضعه وتاثيره في الملك المنفعة ولذا صح تعجيل الاجرة لا حكما لتراخي حكمه فان الاجارة

لما في الاجارة من الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قال في رجب اجرت الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان لا من حين العقد بخلاف البيع
الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع كما بين فكانه ليس هناك تخلف ونماء انتهى

وان صحت في الحال لاقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة
مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة
الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة
يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة وشبيه بالسبب للاضافة
التقديرية كما سبق تحقيقه انفا والنصاب قبل الحول فانه علة لوجوب اداء
الزكوة اسما للوضع له وللاضافة اليه ومعنى لتاثيره فيه لان الغنى يوجب
المواساة لا حكما لتراخي حكمه الى وصف النماء بالحول لان وشبيه بالسبب
للاضافة حكمه وهو الوجوب الى حصول وصف النماء ولما افتقر الوجوب
على حصول الوصف وانه مؤثر كاصله وحصل اليسر اشبه العلة والنصاب السبب ولو كان
سببا حقيقيا وليس كذلك والا لم يجز الاداء قبل الحول ولما لم يكن الوصف النماء علة حقيقة لكان النصاب
مستقلا في الوجود اشبه النصاب العلة ايضا ولاصالته غلب شبهه
بالعلة فصار علة تشبه السبب والرابع وهو ان يكون التراخي مترتبا وهو
المسمى علة العلة كشرى القريب علة للعتق بواسطة الملك اسما لان
المضاف الى المضاف الى الشيء مضاف الى ذلك الشيء بحكم المقتضى ولا
شك ان مطلق الشرى او الملك وان لم يوضع للعتق لكن شرى القريب
او ملكه وضع شرعا له ومعنى لان المؤثر في المؤثر مؤثر لا حكما اذ لو
كانت علة حقيقية وليس كذلك اذ التوسط ينفي الاضافة
الابتدائية واما علة معنى وحكما لا اسما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة
والملك فان المجموع علة للعتق فايهما تاخر كان علة لذلك اي معنى لتاثير كل

المقتضي وكانت العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم هناك مضاف الى العلة دون الصفة وههنا ايضا الى العلة دون الواسطة
بين ان العلة الاخيرة بحكمها مضاف الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب واحد
والقريب علة للعتق بواسطة الملك والملك في القريب يوجب العتق لقوله عليه الصلوة والسلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فيصير مضافا الى الشرى
بواسطة وهي الملك من موجباته وكان شراء القريب اعتاقا تحقيق

واحد منهما في العتق اما القرابة فانها مؤثرة في الصلة والرق يقطعها ولذا
صان الله تعالى هذه القرابة عن القطع بادنى الرقين وهو النكاح فباعلاهما
اولى واما الملك فلان ملك العتق يستفاد منه وحكما لوجود الحكم معه
وعدم تراخيه منه لا اسما لان قدوة العتق لما كان من احدهما ونفسه من
الاخر كان الموضوع للعتق الكل لا كل واحد فان الموضوع للعتق شرعا ملك القريب
لا مطلق الملك كما سبق اما تاخر الملك فكشرى الثابت قرابته فالمشتري معتق
حتى يصح نية الكفارة عند الشرى لا بعده اذ لا يتراخى الحكم عنه واما تاخر
القرابة فكدعوى احد الشخصين بنوة عبد مجهول النسب ورثاه او اشترياه
فالمدعي معتق وضامن نصيب الاخر كاحد اخر الشاهدين فان العمل بالنفيا
وهو بمجموع الشاهدين واما علة اسما وحكما لا معنى كالسبب الداعي القائم
مقام المسبب المدعو اليه كالسفر المطلق والمرض المشق لرخصتهما والنوم
الموجب لاسترخاء المفاصل للحدث ودواعي الوطي لحرمة المصاهرة وفساد
الاحرام والاعتكاف والنكاح لثبوت النسب والتقاء الختانين لوجوب الاغتسال
والمباشرة الفاحشة مع الانتشار وعدم الفاصل للحدث الا عند محمد فان
كلا منهما علة اسما للوضع والاضافة الشرعيين وحكما لعدم التراخي لا معنى
لان المؤثر هو المشقة وخروج النجس والوطي وخروج المني والحدث والدليل
اي سبب العلم القائم مقام المدلول كالخبر عن المحبة والبغض في ان احببتني
وابغضتني فانت كذا لوقوع الجزاء بالخبار وهو يقتصر على المجلس لانه بمنزلة تخييرها
فان كلا منهما علة اسما للوضع والاضافة الشرعيين وحكما لعدم التراخي

واذا اخبرت عن المحبة طلقت

حـ لو اخبرت خارج المجلس عن المحبة لا تطلق لان التعليق بمحبتها يشبه تخييرها من حيث ان فيه جعل الامر الى اخبارها والتخيير مقتصر على المجلس و الفرق بين السبب والدليل ان
لا يخلو عن تاثير في المسبب والدليل يخلو عن ذلك وانما يحصل به العلم بالمدلول ابن ملك

لا معنى لان المؤثر هو المحبة والبغض والداعي اليهما اي السبب المفضي لاقامة
الداعي مقام المدعو اليه واقامة الدليل مقام المدلول احد امور ثلثة اما دفع
ضرورة لتعذر الوقوف على حقيقة العلة مع امكانه كما في النوم والنكاح والالتقا
والخبر عما في القلب او دفع حرج لتعسر الوقوف على حقيقة العلة مع امكانه كما
في السفر والمرض والمباشرة او الاحتياط كما في العبادات ودواعي الوطئ
في المحرمات واما علة اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما ياتي في مباحث
الشرط ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتعليق لسابق ومضاف
اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار ولا
الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما واما علة معنى فقط وتسمى وصفا
شبهة العلة كاحد وصفين تركب منهما العلة كتركب علة الربوا من القدر
والجنس عندنا والعقود من الايجاب والقبول فكل من الجزئين علة معنى لان
له مدخلا في التاثير لكونه مقوما للمؤثر التام لا اسما لعدم الاضافة اليه
ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد بالجزء الغير الاخير او احد الجزئين
الغير المترتبين كالقدر والجنس فعلى هذا كان لكل من القدر والجنس شبهة
العلة فيثبت به ربوا النسية لانه شبهة الفضل لما في النقد من المزية فلا يجوز
ان يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت
شبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس والنص قائم وهو
قوله عم واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد وهو عند الامام
السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له

حاشية: والفرق بين الخبر والضرورة انه في الاول لا يمكن الوقوف على ذلك الشي الا بحرج
فان الوقوف عليها محال فالضرورة داعية الى اقامة الاخبار مقامها في الشفقة
في السفر والانزال في الالتقاء الختانين فان الوقوف عليها ممكن لكن في اقامته الحكم
عليها البيان ضيع لشانها ملك

حاشية: من المس والتقبيل والنظر بالشهوة حيث اثبت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق
اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطئ في الحرمة حالتي الاعتكاف والاحرام
اذا كانت مع الزوجة والكاينة في العبادة
في الحرمات اتضح

حاشية: وهو احد الوصفين
ولحرمة الفضل
ثلثة معلومة ملاحظة
بما هو دونها في الدرجة

او علة معنى فقط

تمام

ما لم ينضم اليه الجزء الاخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلة
لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر واعترض عليه بانه مخالف لما تقرر عندهم
من انه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول
واجيب بان معنى ما تقرر لا تاثير تاما او بلا واسطة ولو سلم انه له تاثير لكن
ليس في جزء المعلول بل في نفسه فالحق مع فخر الاسلام ان كل سبب يتخلل بينه وبين
المعلول علة ولا يتخلل هنا لانه بعض العلة واما علة حكما فقط كشرط في حكم
العلة كما سيجئ امثلته فان الحكم مترتب عليه من غير وضع وتاثير واما السبب
وهو في اللغة الطريق نحو فاتبع سببا والحبل نحو فليمدد بسبب والباب نحو اسباب
السموات والكل مشترك في الايصال فاصطلح لمعنيين اشار الى الاول بقوله فما
يكون طريقا الى الحكم فقط اي بلا وضع له ولا تاثير فيه وهذا يتناول ما ليس يتعلق
الفعل به بصنع المكلف كالوقت وما هو بصنعه لكن لا يكون الغرض من وضعه ذلك
كالشرى لملك المتعة فانه بالنسبة اليه سبب وان كان بالنسبة الى ملك الرقبة علة
ويخرج ما يدرك تاثيره فيما هو الغرض من وضعه كالشراء لملك الرقبة فانه علة
والى الثاني بقوله وقد يطلق اي السبب على كل ما دل السمع على كونه معرفا لحكم
شرعي وهذا اعم لتناوله كل ما يدل على الحكم من العلل وغيرها فما سنذكره
من اسباب الشرايع حقيقة بالثاني لا الاول لان كلها او بعضها علة كالعقوبات
وهو اي السبب اربعة لانه لا يخلو اما في الحال او في المال والثاني سبب مجازي والاول
اما ان يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم فان كل سبب لا بد ان يتخلل بينهما او لا
والثاني سبب حقيقي والاول ان ثبت الحكم به غير موضوع له والا كان علة او ثبت

حاشية: سما الذي يتخلل ان كل سببا من جنس ما يجب الاخير علة حكما الموجودة
التقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير ان لا تاثير
السبب الداعي فكيف لجزئه وايضا لما ارادوا بالعلة حكما ما يقارنه الحكم كجزء
الداخل فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق علة حكما فقط
ملك

مطلب السبب

بعده بلا تراخ فسبب في حكم العلة وان ثبت عنده مع التراخي اوبه غير موضوع
للمتخلل لم يوضع له فسبب له شبهة العلة فبين الاقسام الاربعة بقوله اما
سبب حقيقي وهو طريق الحكم بلا انضياف وجوب او وجود اليه اي وجوب
الحكم او وجوده وضعا متعلق بالانضياف وبلا تعقل التاثير في الحكم كما
يعقل في سائر اقسام السبب احترز بقوله طريق الحكم عن العلامة واخرج
بقوله بلا انضياف وجوب اليه وضعا العلة لوجوب الحكم بها وضعا وبقوله
او وجود اليه وضعا الشرط لثبوته عنده وضعا وقيد بالوضع ليدخل فيه مثل
انضياف ملك المتعة الى المشتري فانه سبب لا علة وبقوله وبلا تعقل التاثير
الاقسام الباقية من السبب لتعقل حقيقة التاثير او شبهته فيها اما الحقيقة
ففي السبب الذي في حكم العلة والذي له شبهة العلة اما الاول فلانضياف
العلة المتخللة اليه وان لم يوضع له والا كان علة العلة كما سيجيء تحقيقه واما
الثاني فلانضياف ايضا لكنه امتاز عن الاول لفقود معنى العلة في هذا
فان في دفع المانع يتراخى وجوب العلة ظاهرا كحفر البئر بخلاف قطع الحبل وشق
الزق وفي الفعل المفضي يتوسط عدم الوضع مرتين كايضاع الكبيرة ضرتها
بخلاف شهادة الشهود ووضع الحجر واشراع الجناح ونحوها ولذلك اشترط فيه
التعدي دون الاول واما الشبهة ففي المجازي لان شبهة العلة المالية تقتضي
شبهة التاثير بلا مرية وسياتي تحقيق جميع ذلك ان شاء الله تعالى وحكمه
اي حكم السبب الحقيقي ان لا يضاف اثر الفعل اليه بل الى العلة المتوسطة
بين الحكم والسبب فلا يضمن الدال على السرقة او القتل او قطع الطريق

ولا يشترك

ولا يشترك في الغنيمة الدال على حصن حربي بوصف طريقه الا ان ذهب
معهم فصار صاحب علة وذلك لان الدلالة طريق الوصول وقد تخلل بينها وبين
الوصول فعل مختار لم يضف اليها انما ضمن محرم دل على الصيد لان ازالة الامن
جناية في حقه لالتزامه اياه فالدلالة مباشرة لا سبب كمودع دل سارقا على الوديعة
لكن لما كانت الدلالة في معرض الزوال لم يضمن بها حتى تستقر باتصال القتل
الى الصيد والاصابة كان اخذه فارسله او رماه فلم يصبه وانما لم يضمن حلال دل
على صيد الحرم لانه كالدال على الاموال المملوكة ومتاع المسجد والاموال المحترمة
لله تعالى كالموقوفة وانما اوجبوا الضمان على الساعي استحسانا على خلاف القياس
لغلبة السعاة ولا يضمن من دفع صبيا سلاحا ليمسكه له اي الدافع فقتل به
نفسه لان ضربه نفسه صادر باختياره غير مضاف اليه بخلاف ما اذا سقط
فهلك لانه غير مختار فيضاف الى الدافع لكونه تعديا فيكون في حكم العلة ولا يضمن
من قال له اي للصبي اصعد الشجرة وانقض ثمرتها لتاكل انت او لناكل نحن
ففعل فعطب لان صعوده باختياره لمنفعة نفسه من كل وجه في الاول
ومن وجه في الثاني فلا ينقطع الحكم عن علته بالشك لان الاصل الاضافة
الى العلة دون السبب بخلاف ما اذا لدغته حية وجرحه انسان حيث يسقط
نصف الضمان لان كلا علة فتعذر الترجيح واما اذا قال لاكل فيضمن عاقلته
لانه صار مستعملا له بمنزلة الالة فتلفه يضاف اليه وعلى هذا حل قيد العبد
وفتح باب القفص والاصطبل ونحو ذلك واما سبب في حكم العلة وهو
ما يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم بلا وضع لحكمها اي من غير ان يكون

ذلك السبب موضوعا لحكم تلك العلة والا كان علة لا سببا وحكمه ان
يضاف اثر الفعل اليه لا اضافة العلة اليه فان المضاف الى المضاف مضاف
كسوق الدابة وقودها فانها تمشي على طبع السائق والقائد فيضاف فعلها
اليهما بالضرورة لكن السوق والقود لم يوضعا للتلف فيضاف ما تلف
اليهما في بدل المحل لانه حكم التسبيب لا في جزاء المباشرة كالقصاص و
الكفارة وحرمان الميراث وقطع حبل القنديل ونحوها كشق كشق
الزق وفيه مايع واشراع الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك الحائط
المائل بعد التقدم اليه وادخال الدابة في زرع الغير حتى اكلته والشهادة
كما اذا شهدا ان زيدا قتل عمرا فاقتص ثم رجع الشاهد منكر
بالقود فلاضافته اليها صارت في حكم العلة ولعدم وضعها لم يكن علة
او اضافة اثر الفعل وهو التلف اليها اي الى اسباب المذكورة
فلم يلزم القصاص وغيره من اجزية الافعال كالكفارة وحرمان الارث
واما سبب له شبهة العلة وهو ما يضاف الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة
التراخي ككونه ايجاد الشرط العلة او يثبت الحكم به حال كونه غير موضوع
للتحلل لم يوضع ذلك المتخلل الحكم وسياتي توضيحه في مثاله وحكمه ان يضاف
اثر الفعل اليه لا مطلقا بل بالتعدي لانه لما انتقض فيه معنى العلة للوجهين
اي وقوع المانع
السابقين اشترط فيه ذلك مثال ما يضاف الحكم ثبوتا عنده على صحة
التراخي كحفر البئر في ملك الغير فانه سبب للقتل لانه طريق للوقوع فيها
وليس بعلة له بل العلة ثقل الماشي والسبب مشبه فيه واما الحفر فهو ايجاد
شرط الوقوع لكن له شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا
عنده لا ثبوتا به ولهذا لم يكن موجبا للكفارة ولا لحرمان الارث لان ذلك

جزاء

جزاء المباشرة ولم توجد لكن يجب الدية لان ذلك بدل المتلف لا جزاء الفعل وقد
حصل التلف مضافا الى حفره وجودا عنده بطريق التعدي حتى لو اعترض على فعله
ما يمكن اضافة الحكم اليه نحو الالقاء يكون الضمان على الملقي لا الحافر ومثال ما ثبت
الحكم به غير موضوع لمتخلل لم يوضع للحكم ارضاع الكبيرة ضرتها الصغيرة بالتعمد
رجل تزوج صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة ضرتها الصغيرة حتى حرمتا عليه
فان الزوج يغرم الصغيرة نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة ان تعمدت الفساد
بعد علمها بالنكاح وان لم تتعمد فلا يرجع والارضاع يثبت به فساد النكاح ولم
يوضع له بل للتربية وافساد النكاح متخلل يثبت به لزوم المهر ولم يوضع له
لما تقرر ان البضع غير متقوم حالة الخروج كذا قالوا واعترض بان ما ذكر
من اقسام الشروط التي في حكم العلة واجيب بانه لا امتناع في كون الواحد شرطا
وسببا باعتبار دفع المانع والافضاء كما في كونه سببا وعلة باعتبارين او شرطا
وعلامة او سببا وعلة وشرطا بالاعتبارات نعم الفرق بين هذا القسم
وبين الثاني غير واضح فانه وان امكن في المثال ان لا يكون كشق الزق حيث
تخلل في الحفر سبب آخر اختياري مباح هو المشي دونه في الزق لكن ارضاع الكبيرة
كشهادة القتل في ان الحكم مضاف اليه ولم يوضع بل اولى لان ارضاع الصغيرة غير
معتبرة فهو كالطبيعي ولذا اذا قتل صغير مورثه لا يحرم عن الميراث اللهم
الا ان يفرق باعتبار ان التسبيب هنا في موضعين اذ ليس الارضاع موضوعا
لافساد النكاح بل للتربية ولا الافساد للزوم المهر لما عرف ان البضع حال الخروج
غير متقوم واما الشهادة فموضوعة لحكم القاضي بالقود وان لم يوضع ذلك

لحكم للعقود لاحتمال ان لا يباشره الولي باختياره وما يقال ان الشهادة
لم توضع للعقود انما هو بهذه الاعتبار واما سبب مجازي وهو طريق
الحكم يفضي اليه لا في الحال بل في المآل خص باسم المجاز وان كان السبب
مع التاثير كالقسمين السابقين مجازا ايضا لان التجوز بنقصان الحقيقة
اولى من التجوز بالزيادة المتكملة عليها كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة
صفة الكل فان كل واحد اذا علق بشرط لا يراد او يراد الجزاء يكون سببا
مجازيا للجزاء ونحو اليمين بالله وانها ايضا سبب مجازي للكفارة لا
حقيقي اما التعليقات فلعدم الافضاء فيها الى الاجزية الا عند وجود الشرط
وعند وجوده يكون التعليقات اسبابا مفضية بالفعل فان وضعها لان
لا يقع الجزاء الا عند الشرط المانع عن وقوعه قبله واما اليمين فلعدم الافضا
فيها ايضا الى الكفارة الا على تقدير الحنث فعنده يكون اليمين سببا مفضيا
بالفعل فان وضعها للبر المانع عن الحنث وان سلم ان المعلق ونفس الحنث
يكون علاج فكان تجوزا من تسمية الشيء بما يؤول اليه على ان قول المشايخ سبب
الكفارة امر دائر بين الحظر والاباحة كاليمين المنعقدة بخلاف الغموس
ظاهر في ان السبب نفس اليمين لكن يشترط فوات البر وعلى هذا يحمل
عبارة المشايخ وله اي لهذا السبب المجازي شبهة الحقيقة عندنا لوجهين
الاول ان اليمين بالله وبغيره شرعت لتاكيد البر وذلك بان يكون مضمونا
بلزوم الكفارة في الاول والجزاء في الثاني وكل شيء يكون الثابت بسبب
مضمونا بذلك الشيء عند فوات ذلك الثابت يكون له شبهة الثبوت

قير

قبل فوات ذلك الثابت فكذا سببه كالغصب يوجب رد عين المغصوب
مضمونا بالقيمة عند فواته ولهذا شبهة الثبوت قبله حتى يصح الابراء عن القيمة
والعين والكفالة والرهن حال قيام العين ولذا يملكه بالضمان من وقت الغصب
الثاني ان وجوب البر لخوف لزوم الكفارة او الجزاء وكل واجب لغيره يكون ثابتا
من وجه دون آخر واذا كان له عرضية الفوات حيث لم يثبت من وجه كان
عرضية الثبوت فكون السببية ليكون المسبب ثابتا على قدر سببه وشبهة الشيء معتبرة
بحقيقته فلا يستغني من المحل كحقيقته اذ كل حكم عايد الى المحل ولذا لا يثبت
شبهة النكاح في المحارم وشبهة البيع في الحر لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف
المدلول لمانع فيمتنع في غير المحل فاذا فات المحل بزوال الحل يبطل اليمين فتنجيز الثلث
يبطل التعليق اي تعليقها وتعليق ما دونها قال زفر هذا القسم من السبب
مجاز محض ليس فيه شبهة الحقيقة لانه فرض التعليق مثلا وفرض الشيء غيره
فلا يستدعي محلا ولا احلا فلا يبطل اي فلا يبطل تنجيز الثلث التعليق ولعدم
استدعائه شيئا منهما صح طلاق المطلقة الثلث بتزوجها فيقع لو تزوجها
بعد التحليل فلم يستدعي ابتداؤه المحل فبقاؤه وهو اسهل اولى واشتراط الملك
عند ابتداء الملك التعليق بغيره ليكون الجزاء الموقوف على الملك غالب الوجود
بالاستصحاب فيحصل تاكيد البر المقصود من اليمين ولا حاجة للتعليق
بالملك الى ذلك لتيقن وجوده عند فوات البر بالتزوج مثلا ومع هذا
لا يشترط عند بقائه فلا يبطل التعليق بزوال الملك اتفاقا بان يطلقها
ما دون الثلث فكذا بزوال الحل بان يطلقها ثلثا قلنا بعد ما مر ان شبهة

العلية تستدعي المحل كل من قياس التعليق بغير التزوج على التعليق بالتزوج ليلزم من عدم اقتضاء الثاني المحل عدم اقتضاء الاول اياه وقياس المحل على الملك في انه لا يشترط عند البقاء فاسد اما الاول فلان شبهة الثبوت للمعلق بالنكاح ممتنعة لان ملك النكاح علة ملك الطلاق وصحة الشئ قبل علة صحة حقيقة الثبوت فكذا شبهته فلم يشترط للمعلق بالنكاح قيام المحل بخلاف المعلق بغيره واما الثاني فلان ملك الطلاق مستفاد من ملك النكاح ولما استدعى صحة ملك النكاح المحل لا الملك استدعى صحة ملك الطلاق اياه ايضا فالمنافي لهما زوال المحل لا الملك وقال الشافعي هذا القسم من السبب سبب بمعنى العلة لانه الموجب في الحال لا انه لتاخر الحكم اليه فاستدعى المحل فلم يجوز التعليق للطلاق والعتاق بالملك بان قال ان تزوجتك فانت طالق او قال ان ملكتك فانت حرة فانه باطل عنده لعدم الملك عند وجود العلة وجواز التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة يجوز ادائها قبل الحول اذا وجد النصاب قلنا اولا ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط الشئ بشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر وجزء السبب لا يكون سببا واعترض عليه بان الاضافة ايضا ينبغي ان تكون مانعة مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهي

لتحقيق

لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع وثانيا ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشئ ومفضيا اليه واعترض عليه بانه لما لم يصل المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال للاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول لوجود الشرط وانحلال يمين التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان تصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى اعلم ان لكل من الاحكام لما ذكر مباحث الاسباب اورد هذا البحث بعده وصدر بكلمة اعلم تنبيها على جلالة قدر هذا الباب في فن الاصول يجب ضبطه وعلمه كما زعم بعضهم من انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة و ذلك لانه كلام في ان شارع الشرع هو الله تعالى وحده وانه المنفرد بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله تعالى وبجعل الاحكام مرتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاسباب الظاهرة على انها علامات وامارات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ذلك اشار بقوله سببا ظاهرا يترتب

ردّ بعض من الزعم

الاحكام بمعرفة

وذلك للتطبيع بانها مضافة الى ايجابه تعالى لانه شارع الشرع اجماعا فلو اضيف الى الاسباب اخف للغير لعوارض والعلل المستقلة على معلول واحد وايضا لو كانت المسببات تتعلل والاسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم تتوقف على ايجابه تعالى نعم

وليست بعلة فعلية اشترط لصحتها التاثير كالكسر مع الانكسار بل هي علة جعلية وضعها الشارع امارة على الايجاب فلا يشترط لصحتها التاثير شرح ...

عليه الحكم على ما مر في مباحث الامر فالايمان اى فالسبب للتصديق
والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به
العقل هو حدوث العالم اى كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض
مسبوقا بالعدم وانما سمى عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا شك
ان وجوب الايمان بايجاب الله الا انه نسب الوجوب الى سبب ظاهر تيسيرا للعباد
قطعا لحجج اهل العناد لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى
سببيته للايمان سببيته لنفس وجوب الايمان الذى هو فعل العبد لا لوجود
الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلى ومؤمن به فان الحادث
يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل
ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفي جميع النقائص فيصح
الايمان من الصبي المميز لتحقق سببه وهو الافاق والانفس ووجود
ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتامل اذ الكلام
في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه تبعا
للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعي وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل
عدم مشروعيته اصلا وان لم يخاطب الصبي به اى بالايمان لعدم التكليف
في حقه فيسقط عنه الاداء الذى يحتمل السقوط في بعض الاحوال كالاداء للكافر
ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام والسبب للصلوة الوقت
وقد سبق تحقيقه في مباحث الامر والسبب للزكوة النصاب لاضافتها
اليه مثل قوله م هاتوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف

يعني ان الجزء الاول الذى لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة مختص بشرائط وجوبية منفرد بالانتقاض بطريان نوقضه فيتعلق بسبب على حدة

النصب

النصب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى ولحوال
الناس في الغنى مختلفة فقدر ما الشارع بالنصاب الا ان كمال الغنى يكون
بالنماء لينصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى وييسر الاداء
والنماء على هذا التقدير شرط لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر الا انه امر
باطن فاقيم مقامه السبب المؤدى اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة
التى لها تاثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات
في كل فصل لما بينا سببه فصار الحول شرطا وتجدده تجددا للنماء وتجدد
النماء تجددا للمال الذى هو السبب فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول
تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط والسبب للصوم قيل اليوم اى
كل يوم سبب لصومه وقيل الشهود اى شهود الشهر وقد سبق تحقيقه
في مباحث المقيد بالوقت والسبب لصدقة الفطر رأس يمونه اى يتحمل
مؤنته ونفقته ويلي عليه اى ينفذ عليه قوله شاء او ابى لقوله عليه السلام
ادوا عمن تمونون فان عن الانتزاعية ههنا داخلة اما على السبب وعلى محل
يكون الوجوب عليه ثم يسرى عنه الى غيره كسراية الدية من القاتل الى العاقلة
والثانى محال لان العبد لا مال له فلا يكلف بوجوب مالى والكافر ليس من
اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه اذ لا اخراج على الخراب واعترض
بان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة
والمولى ينوب عنه ولكن ولو تحقق لا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة
فيما [illegible] فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية

الوجوب على الولي فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وهكذا نقول في الصبي
والكافر والفطر شرط لان وصف المؤنة في قوله عم ادوا عمن تمونون اي
اي يوم الفطر
تحملوا هذه المؤنة وجبت مؤنته عليكم دال على اعتبار الراس اذ المؤنة
خبر ادوا
اي الثقل
انما تجب عن الراس لا عن الوقت لان مؤنة الشيء سبب بقائه يقال مانه
يمونه اذا قام بكفايته والراس هو الموصوف بالبقاء دون الوقت فعرفنا
ان الراس هو سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرطه والحكم
قد يضاف الى الشرط مجازا والسبب للحج اي الكعبة شرفها الله تعالى بدليل
البيت
الاضافة في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فلم
يجب الا مرة والوقت والاستطاعة ليسا سببين اذ لا اضافة اليهما
ولا تكرر بتكرر الوقت مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في الفقير
بل الوقت شرط الجواز اي جواز الاداء والاستطاعة شرط الوجوب اي
وجوب الاداء اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة
والسبب للعشر والخراج الاراضي النامية تحقيقا في العشر وتقديرا في الخراج
يعني ان سبب كل منهما هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء التحقيقي
وللخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان
العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم
فيكفي النماء التقديري والاول اي العشر مؤنة فيها معنى العبادة والثاني
اي الخراج مؤنة ايضا لكن فيها معنى العقوبة يعني ان كلا منهما مؤنة للارض
حتى لا يعتبر فيهما الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين

الموعود

حيث قال انتم بلا اراوا الات الزراعت ... قال عم
وظن ما دخل هذا دار قوم الا ذلوا ... فقد ذ الا انهم
حسن عاصت
ان وبا بيتهم بالعين واتبعتم اذناب البقر ... عليكم عدوكم

الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدور
والدواب وعمارتها بجماعة المسلمين فان المقاتلة يعمرونها ظاهرا لانهم يذبون
عن الدار ويصونها عن الاعداء الكفار فوجب الخراج لهم ليتمكنوا من اقامة
النصرة والفقراء يعمرونها باطنا لانهم الذين بهم يستنزل النصر على الاعداء فوجب
العشر كفاية لهم فيكون الانفاق على الفريقين انفاقا على الارض تقديرا
وهو معنى المؤنة ثم في العشر باعتبار النماء التحقيقي معنى العبادة لانه يصرف
الى الفقراء ولان الواجب جزء من النماء قليل من كثير بمنزلة الزكوة وفي الخراج
الاشتغال
باعتبار النماء التقديري معنى العقوبة حيث اكتفى بمجرد التمكن لما فيه من
بالزراعة والاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال الى المبغوض المذموم
بلسان الشرع والدنو من راس الخطيات وهذا امر يصلح سببا للذلة والصغار
والصغار وضرب مما هو بمنزلة الجزية كذا قالوا اقول فيه بحث اما اولا
فلان الخراج لا يجب ان يكون بالزراعة واما ثانيا فلان سبب العقوبة
مشترك بينه وبين العشر فما وجه تخصيصها بالخراج اعلم ان الارض اصل
والنماء وصف وتبع فيكون الاصل مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة
والخراج عقوبة ولذلك حكم بكون سبب العشر الارض النامية دون
الحاصل النامي كما في الزكوة ولذا اي لاشتمال العشر معنى العبادة والخراج
معنى العقوبة لم يجمعا اي العشر والخراج في سبب واحد هو الارض النامية
وعند الشافعي العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض
العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من

قال عم ... لا يجتمع عشر وخراج في ارض مسلم ... ضيع الكفار وغار عليهم ... قال تم والا ... والارض وهو

لتنافيهما وان كان كل منها مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض

الارض والسبب للطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم
الى الصلوة فاغسلوا اى اذا اردتم القيام الى الصلوة اليها ومثل هذا مشعر
بالسببية والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض في الطهارة ان يكون
الوقوف بين يدى الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير
عدمها وذلك بالحدوث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا
ولهذا لو توضا من غير وجوب كالوتوضاء قبل الصلوة واستدام الى
الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصدا او لم يقصد
وليس الحدث سببا لان سبب الشيء ما يفضى اليه ويلايمه والحدث يزيل
الطهارة وينافيها والسبب للحدود والعقوبات والكفارات ما ينسب اليه
من سرقة وقتل وامر دائر بين الحظر والاباحة يعنى ان السبب يكون
على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة محظورات محضة
كالزناء والسرقة والقتل واسباب الكفارة لما فيها من معنى العبادة والعقوبة
تكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة مثل الفطر في رمضان من حيث انه
يلاقى فعل نفسه الذى هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة
محظور وكذا الظهار والقتل الخطاء وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها
جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزناء فانه يلاقى حراما
محضا والسبب لشرعية المعاملات البقاء المقدر يعنى ان ارادة الله
بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعيته البيع والنكاح ونحو
ذلك توضيحه ان الله تعالى قد ربط هذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء

الى قيام

وذلك داخل في العبادات والمعاملات الايرى ان وجوب العبادات متعلق باسبابها ثم يتوقف ذلك على شرط العلم حتى ان الفرض النازل لا حكم
له قبل العلم من الخطاب فان من اسلم في دار الحرب لم يلزمه شيء من الشرايع قبل العلم فصارت الاسباب والعلل بمنزلة المعدوم لعدم الشرط وذلك
العبادات نحو تنعدم لعدم شروطها وهو النية والصلوة وكذلك ركن النكاح وهو الايجاب والقبول ينعدم لعدم شرطه وهو الاشهاد عليه وقد ذكرنا
ان اثر الشرط عندنا انعدام العلة وعند الشافعي تراخي الحكم وكذلك هذا في كل شروط وانما يعرف الشرط بصيغته او دلالته بزدوى

المقيام الساعة وهو مبنى على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط
اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك
يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج
الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى كلية مقررة من عند الشارع
بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات
المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهى بما يلايمه ويغضب على من يزاحمه فيقع
الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات والسبب للاختصاصات
الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما قد سبق ان من الاحكام
ما هو اثر لفعل العبد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه
تسمى الاختصاصات الشرعية فسببها الافعال التى هي اثارها وهي التصرفات المشروعة
كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على
ما سبق فهي اما ان تتعلق بامر الاخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان تتعلق
ببقاء الشخص فهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات
او باعتبار التمدن وهي العقوبات واما الشرط فهو لغة العلامة اللازمة
ومنه اشراط الساعة والشروط للصكوك وشرعا ما يتوقف عليه الوجود معناه
ان شرط الشيء ما يتوقف عليه ثبوته وحصوله او وجوبه ثم لا يرد ان الشرط
قد يكون شرطا للوجوب فان الموقوف ثمه ثبوت الوجوب ايضا الا انه بلا تاثير
في ذلك الشيء خرج به العلة ولا افضاء اليه خرج به السبب وهو اى الشرط اما
شرط محض وهو ما لا يلاحظ فيه صحة الاضافة اى اضافة الحكم اليه كما

في العلة او الافضاء اي افضائه الى الحكم كما في السبب فيخرج به السبب بل مجرد
توقفه اي توقف الحكم كما في الشرط الحقيقي او توقف انعقاد علته اي الحكم عليه
كما في الشرط الجعلي وهو اي الشرط المحض قسمان الاول حقيقي يتوقف عليه
الشيء في الواقع او بحكم الشرع حتى لا يصح الحكم بدونه اما اصلا كالشهود
للنكاح واما عند عدم او الاعند تعذره مثل الطهارة للصلوة والثاني جعلي
يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته كما بكلمته اي كلمة الشرط ويسمى الشرط
صيغة نحو ان تزوجتك فانت طالق او دلالة اي كلمته بان يدل الكلام
على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها كذا لانه في معنى
ان تزوجت امرأة فهي كذا باعتبار ان ترتيب الحكم على الوصف تعليق له
به كالشرط ويسمى الشرط دلالة وهذا اي الشرط دلالة يختص بغير
المعين لان معنى الشرط انما يستفاد من الابهام بخلاف الشرط صيغة
فانه يجري في المعين وغيره واما شرط في حكم العلة وهو ما لا يعارضه علة
تصلح لاضافة الحكم اليها فيضاف اليه كحفر البئر في الطريق او في ملك الغير
وشق الزق اذا كان فيه مايع وقطع حبل القنديل فان كلا منها شرط لانه
دفع المانع وليس فيها علة صالحة للحكم لان السقوط والسيلان والثقل
طبع لا اختيار فيها بخلاف ايقاعه نفسه فانه صالح للاضافة الى الاختيار
والمشي سبب اقرب من الشرط لكنه مباح لا يصلح لترتيب ضمان العدوان
عليه مع انه غير واجب واما وضع الحجر واشراع الجناح وترك الحائط المائل
بعد التقدم الى صاحبه فان ذلك كاف والاشهاد للاحتياط الاثبات

ان انكر كما في الشفعة فاسباب ملحقة بالعلل لان شيئا منها ليس برفع المانع بل
امور ثبوتية مفضية فان عدم الحجر ليس بمانع عن الهلاك بالسقوط في ذلك
الموضع لجوازه بسبب آخر بخلاف عدم البئر فانه مانع عن السقوط في قعرها وكذا
غيره واما شرط في حكم السبب وهو سابق احتراز عن الشرط التعليقي
اعترض بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار وخرج به نحو سيلان المائع اذ لا اختيار
فيه غير منسوب اليه خرج به ما اذا فتح باب القفص على وجه نفر الطائر فخرج
فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن كحل قيد العبد حتى
ابق حيث لا يضمن لصاحبه لانه في حكم السبب لان الشرط المحض متاخر
عن صورة العلة والسبب يتقدمها لان العلة متوسطة بينه وبين الحكم
فيكون متقدما لا محالة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة
التلف كان شرطا في معنى السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة
غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا
امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال العبد
وهو غصب بمنزلة الاستخدام وفتح باب قفص او باب اصطبل حتى خرج
الطير والدابة حيث لا يضمن لان كلا منهما في حكم السبب ايضا لما سبق
كذا قيل وفيه بحث وهو ان وجوب تاخر الشرط عن صورة العلة انما هي
في التعليقي لا التحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة والعقل
في التصرفات فالاولى ان يقال ان كلا منهما شرط في حكم السبب اما انه
شرط فلانه رفع المانع واما انه في حكم السبب فلوجود معنى الاضافة فيه

بلا نعقل التأثير واما شرط اسما اى صورة للتوقف عليه فى الجملة
لا حكما اى لا معنى لعدم اضافة الحكم اليه ثبوتا عنده كاول شرطين علق
بهما الحكم نحو ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فاول الشرطين
بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه فى الجملة لا حكما لعدم تحقق
الحكم عنده فان دخلت الدارين وهى فى نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها
فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق
اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجت فدخلت الاخرى
تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود
الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين فى غير الملك
انحلت اليمين ولا لبقاء اليمين لان محلها الذمة فتبقى ببقائها فلا يشترط
الا عند الشرط الثانى لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك واما شرط هو
علامة وهو ما يظهر وجود تحقيق نفس العلة مع خفائها او يظهر تحقيق
صفتها اى العلة معه اى مع خفاء تلك الصفة توضيحه ان علامة الشئ
معرفه وانما يحتاج الى المعرف ما فيه نوع خفاء كما جعل التكبير علامة لقصد
الانتقال فى الاركان فشرط الحكم اذا كان مظهرا لتحقق نفس العلة مع
مع خفاء ذاتها او لتحقق صفتها الخفية فهو يسمى شرطا هو علامة اما كونه
شرطا فلتوقف تحقق الحكم على تحقق العلة الموصوف الموقوف عليه الموقوف
على الموقوف موقوف واما كونه علامة فلانه فى الحقيقة شرط تحقق
العلة لا الحكم مع انه مظهر مثال ما كان مظهرا لنفس العلة كالولادة المظهرة

للعلوق

للعلوق الذى هو علة للنسب عندهما حتى اثبتاه اى النسب بشهادة القابلة
بها اى بالولادة مطلقا اى سواء وجد حبل ظاهر او فراش قائم او اقرار
من الزوج بالحبل او لا فلهما فانهما قالا المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج
الولادة فشهدت القابلة بالولادة ان النسب يثبت بشهادتها وان انتفى
الامور الثلثة لان الولادة شرط بمعنى العلامة فانها يظهر ما كان موجودا
فى الرحم فكان ثابت النسب منه من حين [illegible] وجد فلم يكن النسب
مضافا اليها وجوبا ولا وجودا فتقبل شهادة النساء عليها كما فى غير هذه
الحالة قال الامام ابو حنيفة الولادة شرط محض للنسب فى حقنا لانا
نبنى الحكم على الظاهر وان كانت بمنزلة العلامة فى حق من يعرف
البواطن فما كان باطنا يجعل كالمعدوم الى ان يظهر بالولادة كالخطاب
النازل جعل كالمعدوم فى حق من لم يعلم واذا صار النسب مضافا الى الولادة
فى حقنا فلا تثبت الولادة الا بحجة كاملة كما ان النسب كذلك وهى رجلان
او رجل وامرأتان بخلاف ما لو كان الفراش قائما لانه سبب للنسب
قبل الولادة فكانت الولادة معرفة محضة وكذا اذا كان الحمل ظاهرا
او اقر الزوج بالحبل لانه قد وجد دليل قيام النسب وكان معرفة محضة
ومثال ما كان مظهرا لصفة العلة كالاحصان المظهر لصفة الزنا التى
هو بها علة للرجم وهى كونه بين مسلمين مستوفيين للذة الجماع بعد ان حصل
لهما الدخول بنكاح صحيح فان تلك الصفة هى الداعية الى استحقاق مثل
هذه العقوبة الفخيمة بعد كمال اهليتهما والاحصان ملزوم فيستدل

مطلب الحاكم بالحسن والقبح

على ثبوتها اما انه شرط فلان العلم بوجوب الرجم يتوقف على العلم بصفة
علته الموقوف على العلم بالاحصان واما انه علامة فلانه معرف لصفة العلة
وامارة لها وان كان الاحصان شرطا هو علامة لا شرطا محضا فلا يضمن
شهوده اى الاحصان اذا رجعوا مطلقا اى سواء رجعوا مع شهود الزناء
او وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة لا يضاف الحكم اليها لا وجوبا
ولا وجودا فلا يجوز تخلفها عن العلة اصلا واما العلامة وهى لغة
الامارة كالميل والمنارة واما شرعا فما يعرف الحكم به بلا تعلق وجوب
ووجود وهى اما محض اى خالص عن شوب الاقسام الباقية دال على وجود
امر خفى كالتكبير للانتقال من ركن الى ركن ورمضان فى قوله انت طالق
قبل رمضان بشهر واما بمعنى الشرط كما مر من الاحصان والولادة واما
بمعنى العلة كالعلل الشرعية فانها امارات لا علل حقيقية كما سبق واما علامة مجازا
كالعلل الحقيقية والشرط الحقيقى وقد سبق انه لا منافاة بين اجتماع هذه الاقسام
بحسب الاعتبارات والحيثيات الركن الثانى من المقصد الثانى فى بيان
الحكم على المكلف بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرمة ونحوها هل هو
الشرع او العقل الحاكم بالحسن والقبح اى المحسن والمقبح للافعال بمعنى الموجب
والمحرم ونحو ذلك ولما كان كل من الحسن والقبح مستعملا فى معان ثلثة
وكان محل النزاع واحدا منها كما سبق فى مباحث الامر والنهى اراد ان
يبينه فقال فى تفسير الحسن بمعنى استحقاق المدح فى الدنيا والثواب فى
العقبى هذا بالنظر الى افعال العباد واما اذا اردنا شموله لافعال الله تعالى

اقتصرنا

اقتصرنا على المدح وقال فى تفسير القبح والذم فى الدنيا والعقاب فى العقبى
هو الشرع اى الشارع عند الاشاعرة والعقل عندهم ليس حاكما بهما كما هو
رأى المعتزلة ولا معذبا كالهما قبل ورود الخطاب من الشارع كما هو رأينا
بل هو آلة فهم الخطاب الوارد من الشارع فقط لقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا فانه تعالى نفى التعذيب قبل البعث وهو يستلزم نفى
الوجوب قبلها لان التعذيب لازم لترك الواجب فاذا انتفى اللازم
انتفى الملزوم قلنا لا نسلم ان المراد بالتعذيب المذكور فى الاية الكريمة
التعذيب الاخروى المعتبر فى مفهوم الواجب لم لا يجوز ان يراد به تعذيب الدنياوى
بطريق الاستيصال ولو سلم ارادة التعذيب الاخروى فنفيه لا ينافى استحقاقه
المعتبر فى مفهوم الواجب فانه كما عرفت فيما سبق ما يستحق تاركه التعذيب
لا ما يعذب تاركه لجواز العفو كما هو الحق وايضا لو لا ما ذكر لكون الحكم بهما
هو الشرع بل كان العقل وكانا ذاتيين فى كل من الافعال المتصفة بهما لما تخلفا
اى الحسن والقبح فانهما اذا كانا عقليين كانا لازمين للفعل غير منفكين عنه
واللازم وهو عدم التخلف باطل لان الفعل الواحد قد يحسن تارة باعتبار
وقد يقبح اخرى باعتبار اخرى ولو كانا لازمين له لما تخلفا كما فى صورة الكذب
انقاذا والصدق اهلاكا فان الكذب من حيث هو هو قبيح لكنه اذا تضمن
اهلاك نبى كان قبيحا فظهر انهما ليسا من لوازم الافعال وكذا كل فعل يجب
تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا او ظلما قلنا ما ذكرتم ليس بتام

انقاذ نبى عن ظالم كان حسنا والصدق من حيث هو هو حسن لكنه اذا تضمن صح

لان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان
حسنا وكذا الصدق فلما تعين سببا الى الاهلاك الحرام كان حراما فكان
قبيحا واما القتل والضرب فامرهما ظاهر ولو تم ما ذكرتم فلا يفيد
السلب الكلي وهو ان لا شيء منهما بذاتي كما هو مدعى الاشاعرة وان كان
ردا على المعتزلة حيث يقولون بالايجاب الكلي والحكم بالحسن والقبح هو
العقل عند المعتزلة لا بمعنى ان لا فائدة للشرع فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل [اي ما كان حسنا او قبيحا من العقل]
الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما في وظائف العبادات
بل بمعنى انه يقتضي المامور به والممنوعية شرعا في الكل وان لم يرد الشرع كما انه
يحكم على الله تعالى عنه بوجوب الاصلح وحرمة تركه عندهم وليس له ان
يعكس القضية فالعقل مثبت في الكل والشرع مبين في البعض الذي يخفى
فيه الاقتضاء ثم للمعتزلة في اثبات مطلوبهم طريقان حقيقيان الزاميان اما
الحقيقيان فقد اشار الى احدهما بقوله لان حسن الاحسان وقبح العدوان
مركوز في الاذهان حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة
والدهرية وغيرهم بل ربما يبالغ فيه غير المليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات
وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم
فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك قلنا لا نزاع فيه اي ليس
الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه لهما وهو ما ذكر
غير مرة بل بمعنى ملايمة غرض العامة وطبايعهم وعدمها ومتعلق المدح

مطلب الحسن والقبح العقليين

المدح والذم في مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك فيبطل قولهم بانه يعني
بالحسن ما ليس لفاعله مدخل في استحقاق الذم وبالقبح خلافه واما قولهم بانه
لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد فكذا في الغائب
قياسا فلا يخفى ضعفه كيف وغير متشرع ربما لا يقول بدار الآخرة والثواب
والعقاب والى الاخر بقوله ولانه من كان له غرض من الاغراض واستوى
في تحصيل غرضه الصدق والكذب ومن قدر على الانقاذ اي انقاذ شخص
اشرف على الهلاك وتخليصه ومن قدر على الاهلاك يختار الاول الصدق
يختار الثاني الانقاذ وما هو اي اختيارهما ذلك الا لحسنهما اي الصدق و[الانقاذ]
عقلا قلنا لا نسلم انه ليس الا لحسنهما عقلا بل لكون الاول اي اختيار الصدق [في]
اصلح اي انسب لمصلحة العالم واوفق لغرض العامة والاستواء المفروض [في]
انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف و[الصدق]
ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء ومذهبكم عند الله تعالى ايضا بحكم
العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا وانما [المفروض]
القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع المقدر
وكون الثاني وهو اختيار الانقاذ اليق برقة الجنسية المجبولة في الطبيعة
وسببها انه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجره استحسان ذلك الفعل من
غيره في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في حق غيره وبالجملة لا نسلم ان اختيار
الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرايع على حسنهما انما هو لحسنهما
عند الله تعالى على ما هو المتنازع فيه بل الامر واما الالزاميات فقد اشار

مطلب الالزاميات

احدهما بقوله ولانه لولاه اى لولا كون العقل حاكما بالحسن والقبح بل كانا
شرعيين كان التكليف ايضا شرعيا فلزم افحام الرسل فلا يفيد البعثة
وذلك لان المكلف لو قال فى جواب انظر فى معجزتى كى تعلم صدقى
لا انظر حتى يجب على لان ترك غير الواجب جايز ولا يجب ما لم
يثبت الشرع اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر
لان ثبوته نظرى لا ضرورى لم يمكن للرسول الزامه للنظر وهو
المعنى بالافحام واجاب الاشاعرة عنه بجوابين احدهما جدلى والاخر حلى
اشار الى الجدلى بقوله ولجيب بانه مشترك الالزام وحقيقته الجا
الخصم الى الاعتراف بنقص دليله اجمالا حيث دل على نفى ما هو الحق عنده
فى صورة النزاع وتقريره ان للمكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب
ما لم انظر لان وجوبه نظرى يفتقر الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان
النظر مفيد مطلقا وفى الالهيات سيما اذا كان طريق الاستدلال
ما سبق من انه مقدمة المعرفة الواجبة مطلقا فان قيل بل هى من النظريات
الجلية التى يتنبه لها العاقل بادنى التفات او اصغاء الى ما يذكره الشارع
من المقدمات قلنا لو سلم فله ان لا يلتفت ولا يصغى ويلزم الافحام
واشار الى الحلى بقوله وان الوجوب على المكلف فى نفس الامر لا يتوقف
على العلم به اى بالوجوب فان صحة الزام النظر انما يتوقف على وجوب
وثبوت الشرع فى نفس الامر لا على علمه بذلك والمتوقف على النظر
هو علمه بذلك لا تحققهما فى نفس الامر فالمكلف ان اراد نفس الوجوب

والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا
انظر ما لم يجب وان اراد فى الوجوب التحقيق وفى الثبوت العلم به لم يصح
قوله لا يجب على ما لم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب
ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب
لئلا يكون جهلا وان خص ارادة العلم بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر
وارادة التحقيق بقوله لا انظر ما لم يجب صح جميع المقدمات لكن يختل
صورة القياس صحة مادته فى فساد صورته واقول هذا الجواب الذى
سموه حلا لا يدفع لزوم الافحام على رأى الاشاعرة لان المكلف لو قال صدقك
ولا انظر فى معجزتك حتى اعلم بوجوبها على ولا اعلم به حتى يثبت به الشرع
عندى ولا يثبت عندى حتى انظر لا يمكن الزامه بمجرد ان يقال الوجوب
عليك لا يتوقف على علمك به كما لا يخفى وهذا لا يرد علينا لانا نقول قوله
لا اعلم به حتى يثبت الشرع عندى مردود لان للنبى ان يقول علمك به لا يتوقف
على ثبوت الشرع عندك بل عقلك يكفى لادراكه فانك اذا تاملت
ان دعوى وان كانت خبرا يحتمل الصدق والكذب لكنها ان كانت
صادقة فكذبتها خسرت خسرانا مبينا فى العاجل والآجل وكذا ان كانت
كاذبة فصدقتها فلا بد من التمييز بينهما ولا يحصل الا بالنظر فى المعجزة وهو
امر لا ضرر فيه لا عاجلا ولا اجلا ودافع للضرر المظنون لرجحان
طرف الصدق وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا بمعنى
ان العقل يدركه لا انه يحكم به فاذا سمع المكلف هذا لم يبق له بعد ذلك

عذرا اصلا فكيف الافحام واشار الى الطريق الثانى من الطريقين
الالزاميين بقوله ولانه لولاه اى لولا كون العقل حاكما بهما بل كان الشرع عين
لزم محالات الاول فى الله تعالى وهو ان لا يقبح منه تعالى شئ قبل السمع فلزم
جواز كذبه تعالى عنه علوا كبيرا وجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب وفى كل
منهما ابطال البعثة والشرايع والتباس النبى بالمتنبى وغير ذلك من المفاسد
فلا يقبح شئ من الكذب واظهار المعجزة على يده بعده اى بعد السمع ايضا
للدور فان حجية السمع موقوف على صدقه فيلزم الدور والثانى فى العبد وهو ان لا
يقبح الكفر من المتمكن منه ومن العلم بحاله اى حال الكفر بما يترتب عليه
عاجلا وآجلا قبل السمع وان قبح بعده لعدم الدور ولجيب عن الاول
من قبل الاشاعرة بانا لا نسلم الامتناع العقلى فى الكذب وخلق المعجزة
وان جزمنا بعدمها فانهما من الممكنات وقدرته شاملة لجميعها فلا امتناع
ولو سلم امتناعهما عقلا فلا نسلم انه اى امتناعهما عقلا للقبح عقلا
لجواز كونه اى لامر آخر كاستلزامهما الالباس النبى بالمتنبى وكانتفاء
لازم الدليل الذى هو المعجز لان وجه الدلالة لازم لكل دليل وهو منتف فى المعجزة
فى يد الكاذب والالكان الكاذب صادقا وانتفاء اللازم ملزوم انتفاء
الملزوم ولجيب عن الثانى من قبلهم ايضا بان وجود المعنى المتنازع فيه
وهو التحريم الشرعى قبل الشرع ممنوع فيما ذكرتم من الصورة وغيره
لا يضر لانه خارج عن البحث ونحن معاشر الحنفية نقول لشئ منها اى
من ادلة المعتزلة على تقدير صحتها وتمام مقدماتها لم يفد الحاكمية للعقل

والموجبية له كما هو مقصودهم وانما يفيد ان حسن بعض الافعال وقبحه
معلوم بالعقل ورد الشرع ام لا ونحن لا ننكره والمختار عند علمائنا الحنفية
وهو الحق المتوسط من الافراط والتفريط ان الحاكم فى الكل اى فيما ادرك
جهة حسنه قبل الشرع او لم يدرك هو الشرع اى الشارع لا العقل لوجهين
جهين اشار الى الاول بقوله لان العقل آلة لانه نور فى بدن الانسان مثل
الشمس فى ملكوت الارض يضيئ به الطريق الذى مبدؤه من حيث
ينتهى اليه اثر الحواس عاجزة بنفسها لان الالة لا تعمل بدون الفاعل فكيف
يكون حاكما على الاطلاق قال ابن السينا العقل آلة اعطيت لدرك
العبودية لا للتصرف فى امر الربوبية والعجب ان رئيس من قصارى امورهم
التمسك بالعقل وعدم الاعتداد بالنقل لا يجعل العقل الا آلة للادراك
والمعتزلة الذين يعدون انفسهم اصحاب عدل وتوحيد يجعلون
العقل حاكما على الاطلاق وما هو الا ظلم وقريب من الاشراك واشار
الى الثانى بقوله ولا ينفك العقل عن الهوى فان العقل الذى هو مناط
التكليف غير موجود فى اول الفطرة والهوى مع النفس غالبة لكثرة الدواعى
فاذا حدث العقل حدث مغلوبا الا لمن شاء الله تعالى من الخواص والمغلوب
فى مقابلة الغالب كالعدم فجعله حاكما بنفسه اهمال المغلوب فى مقابلة
الغالب فان قيل لو لم يكن العقل موجبا بنفسه لما جاز نسبة الاحكام
الى العلل واللازم باطل اما الملازمة فلان العلل ثابتة بالعقل فلو لم نعتبر
بحكم العقل لم يعتبر بالعلل فلم يجز نسبة الاحكام اليها واما بطلانه

اللازم فلصحة القياس بالاتفاق قلنا تلك النسبة ليس لكون العقل
علة موجبة بل الموجب هو الله تعالى الا ان ايجابه غيب عنا وفي الوقوف
عليه حرج عظيم فاضاف الاحكام الى العلل وجعل العقل آلة لمعرفة ذلك
تيسيرا علينا وان كان العقل مبينا للحسن والقبح ومدركا لهما بخلق الله تعالى
العلم بعد توجهه بلا كسب او معه وان لم يرد الشرع في البعض الذي
يتوقف عليه الشرع كمعرفة الله والنظر فيها وتصديق النبي في اول اقواله
والنظر في معجزاته فان معرفة الله واجبة بالاجماع بمعنى استحقاق فاعلها الثواب
وتاركها العقاب ووجوبها مدرك بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بنص
موجب والنص انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق ناقله عنده
وهو ان ثبت بالعقل ثبت المطلوب وان ثبت بالنص لزم توقف الشيء
على نفسه لان الاعتداد بالنص يتوقف على صدق الناقل فاذا وجبت المعرفة
بالعقل وجب النظر فيها ايضا بالعقل لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب
المطلق العقلي الذي هو المعرفة وكل ما هو كذلك فهو واجب عقلا اما كون
النظر مقدورا فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية
ولا معنى للنظري الا ما يتوقف على النظر ويتحصل به واما وجوبه فلئلا يلزم
التكليف بالمحال واما عقلية فلتبعية وكذا تصديق النبي في اول اقواله
واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بالنص وهو انما يوجب عند المكلف
اذا ثبت صدق قائله عنده فيلزم اما الدور او التسلسل او ثبوت المدعى
وكذا النظر في المعجزة واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لزم ثبوت الشرع

عند المكلف قبل ثبوته عنده لانه انما يثبت عنده بعد دلالة المعجزة على صدق
النبي فلو وجب فيها بالشرع لزم ما ذكرنا فاذا ثبت وجوب كل مما
ذكرنا عقلا ثبت حرمة اضدادها عقلا ايضا فثبت الحسن والقبح
العقليان لان الوجوب والحرمة اخص منهما وثبوت الاخص يستلزم ثبوت
الاعم فهو اي اذا ثبت ان العقل ليس بحاكم بل مبين في البعض ثبت ان
ان العقل غير معتبر كل الاعتبار في موجب التكليف فلا يكلف بالايمان
الصبي العاقل بمجرد العقل وعليه مشايخنا من اهل السنة كابي زيد وفخر
الاسلام وشمس الائمة وقال الشيخ ابو منصور يكلف به وما يجب عليه وهو
قول كثير من مشايخ العراق والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة انهم يجعلون
العقل موجبا بنفسه وهؤلاء يقولون العقل معرف لايجاب الله تعالى كا
كالخطاب قالوا الصحيح ما ذهب اليه مشايخنا لان الايجاب عليه مخالف
لظاهر النص وظاهر الرواية ولا يكلف ايضا بالايمان من لم يبلغه الدعوة سواء
كان في شاهق الجبل او في دار الحرب او نحو ذلك حتى اذا لم يعتقد كفرا ولا
ايمانا لا يعذب لان الوجوب اذا سقط عن الصبي سقط عن هذا لان الجهل
قد يلحق بالصبا في سقوط العبادات عمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر كما سقط
عن الصبي فيجوز ان يلحق به ايضا في سقوط وجوب الاستدلال قبل ادراك
زمان التجربة وهو مدة يتمكن فيها العاقل من الاستدلال على معرفة الله تعالى
وادراك العواقب وليس لتحديد هذا الزمان وبيان مقداره دليل قاطع بل
في علم الله تعالى ان تحقق يعذبه والا فلا لانه متفاوت بحسب تفاوت

الاشخاص وان روى عن النبي عم العمر الذي اعذر الله فيه الى ابن ادم ستون
سنة وعن مجاهد ما بين العشرين الى الستين وقيل ثماني عشرة وسبع
عشرة وسيأتي زيادة تحقيقه ان شاء الله تعالى فان لم يكلف الصبي العاقل
بالايمان فلا ترتد مراهقة غافلة عن الاعتقاد بالايمان والكفر لم تصف
اي لم تعبر عن ايمان وكفر تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين فاذا لم ترتد
لم تبن من زوجها واما اذا بلغت كذلك كانت مرتدة وبانت من زوجها
وكذا لو غفلت وهي مراهقة عن وصف الكفر كذا في الجامع الكبير وكذا
من في الشاهقة ونحوه وصرح به فخر الاسلام ولا يعذر كل الاعذار عطف
على قوله غير معتبر كل الاعتبار اي العقل غير معتبر وكل الترك لانه وان لم يكن
حاكما بالحسن والقبح لكنه مدرك لهما كما سبق فيعتبر ايمان صبي عاقل وكفره
اذا اعتقد ما يوجبها سواء وصف كلا منهما وعبر عنهما او لا ولو ترتد مراهقة
وصف الكفر لان التوجه اليه دليل ادراك زمان التجربة فتبين من زوجها
بلا مهر قبل الدخول ومعه بعده كما هو شأن المرتدات وهذا الذي ذكرنا
من كون العقل مدركا لحسن بعض الاشياء التي ذكرناه وقبح اضدادها
هو المحمل لقول الامام ابي حنيفة رحمه الله لا عذر لاحد في الجهل بالخالق لقيام الافاق والانفس
الدالة قطعا على وجود الصانع القادر العالم المريد ويعذر في الشرايع
اي المشروعة الموقوفة على الشرع الى قيام الحجة من قبل الشارع واقول لعل
الاصل الذي تمسك به الامام في هذا المقام قوله تعالى اولم نعمركم
ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير اعلم ان اصحابنا رحمهم الله تعالى

نقلوا

نقلوا في كتبهم عن الامام مسائل تخالف رأي الفريقين ولم يذكروا لها
سندا يعول عليه وقد ادى نظري القاصر وفكري الفاتر انها مستنبطة
من الاية الكريمة لكني لم اظفر في كلام احد بالتصريح به ولا بالاشارة اليه
قلت لعل الاصل ولم اجزم به فلنعد المسائل اولا ثم نبين وجه استنباطها
منها فاقول وبالله التوفيق وبيده مقاليد التحقيق المسألة الاولى ان العقل
ليس بحاكم في الحسن والقبح الثانية ان العقل مدرك لحسن بعض
الاشياء وقبح البعض قبل ورود الشرع الثالثة ان مجرد العقل لا يكفي
لهذا الادراك كما ذهب اليه المعتزلة بل لا بد من زمان التجربة
الرابعة ان هذا الزمان غير مقدر بمقدار معين الخامسة ان العقل
لا يكفي في ادراك حسن الشرايع بل لا بد فيه من بيان الشارع واما وجه
استنباطها منها فموقوف على بيان معناها وهو ان الكفرة تركوا الايمان
والعمل الصالح لما قالوا في جهنم ربنا اخرجنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل
قال الله تعالى في جوابهم على سبيل التوبيخ اولم نعمركم الاية يعني الم يسبق لكم
عذر في ترك الايمان والعمل الصالح في الدنيا حتى تعتذروا الان فانا قد
عمرناكم فيها مدة يتمكن العاقل فيها من التفكر في الافاق والانفس
والتذكر للايمان والمعرفة وارسلنا اليكم نذيرا يبين لكم الاحكام
والشرايع فوجه استنباط الاولى ان اهل التفسير صرحوا بان ما يتذكر
فيه متناول لكل عمر يتمكن المكلف فيه من التفكر والتذكر ولا شك ان
العقول بحسب الاشخاص متفاوتة فرب شخص يتأتى منه الاستدلال

بمدار بعين سنة و تشخص يستدل بعد البلوغ بل قبله ولو كان العقل حاكما
لوجب الايمان على الصبي العاقل مطلقا كما ذهب اليه المعتزلة والاية تنافيه
ووجه الاستنباط الثانية ان العقل لو لم يدركهما وتخ على ما وكى الاستدلال
بتمييزهم مدة يتمكنون فيه منه ووجه الثالثة ظاهر فان ما عبارة
عن ذلك الزمان وكذا الرابعة فان ما مبهم لم يلحقه بيان شاف واما
وجه الخامس فهو ان اول الاية لما افاد ادراك العقل لحسن الايمان
قبل الشرع افاد اخرها اعني قوله وجاءكم النذير ما ذكرنا لان الافادة
خير من الاعادة والتاسيس اولى من التاكيد الركن الثالث
من المقصد الثاني في بيان المحكوم به وهو الفعل الذي يتعلق به خطاب
الشارع وهو انواع اربعة الاول حقوق الله تعالى خالصة وهي ما يتعلق به
النفع العام للعالم من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره
وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى
ولله ما في السموات والارض وباعتبار التضرر والانتفاع هو متعال
عن الكل وسياتي بيان انواعها والنوع الثاني حقوق العباد خالصة
فهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير كبدل المتلفات
ونحوه من بدل المغصوب والدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح
والطلاق وما اشبهها والنوع الثالث ما اجتمعا فيه اي حق الله تعالى وحق
العبد والاول غالب كحد القذف فانه مشتمل على حقين بالاجماع
فان شرعه لدفع عار الزنا عن المقذوف دليل على ان هذا راجح عنه
فيه حق العبد وشرعه حدا اذ
حتى دليل على فيه حق الله تعالى
الاهاح

وصيانة الاولاد عن الضياع وارتفاع التقاتل بين الزناة حسن
كحرمة الزنا فانه يتعلق به عموم النفع من سلامة الانساب عن الاشتباه ط

الا ما روى عن عطاء بن ابي رباح انه قال يباح وطئ الامة باذن سيدها حسن جلبي
ولذا لا يباح باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة ولا باباحة الزوج صح

حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط بالعفو الا في رواية عن ابي يوسف
ويجري فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة او
في كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد وعند الشافعي حق العبد
فيه غالب فيجري فيه العفو والارث ولا يجري فيه التداخل والنوع الرابع
العكس وهو ما اجتمعا فيه والثاني غالب كالقصاص فان فيه حق الله
لانه يسقط بالشبهة كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء للفعل حتى تقتل
الجماعة بالواحد واجزية الافعال تجب لله تعالى ولكن حق العبد راجح
لان وجوبه بطريق المماثلة وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه فعلم
ان حق العبد فيه راجح اليه اشار قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ولهذا
يستوفيه الولي ويجري فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو عنه بالاجماع
ولم يوجد قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي في اعتبار
الشارع وحقوق الله تعالى انواع ثمانية بحكم الاستقراء النوع الاول
عبادات خالصة كالايمان وفروعه وهي سائر العبادات لابتنائها على
الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه
التقرب اليه وفيها اي في الايمان وفروعه اصول وفروع وزوائد بمعنى
ان في جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع
يشتمل على ثلثة وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لا ينافي كونها في
نفسها ما له اصل وملحق به وزوائد فالايمان اصله التصديق بمعنى اذعان
القلب وقبوله بوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة

قوله ولم يوجد قسم آخر الخ الا انه يتوقف تعديد التعارض فالعلية يجب العمل بالاحتياط ويرجح الحكم
الان الحنفية يجب معنا لما لا يحتمل لان التساوي يعين ما لطف حسن چلبي

محمد م وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان فى اللغة الا انه
قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه
ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوى وانما الاختصاص
فى المؤمن بمعنى التصديق هو الذى يعبر عنه بالفارسية بگرويدن
وراست كوى داشتن وهو المراد بالتصديق الذى جعله المنطقيون
احد قسمى العلم كما صرح به ابن سينا ولهذا فسره السلف بالاعتقاد
والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبى عم كما يعرفون
ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا
به ولاحقه الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما فى الضمير ودليلا على تصديق
القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط
الاقرار عند تعذره كما فى الاخرس او تعسره كما فى المكره هذا عند بعض العلماء
كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان
هو التصديق وحده والاقرار شرطه لاجراء الاحكام فى الدنيا حتى لو صدق
بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه يكون عند الله تعالى وهذا اوفق
باللغة والعرف الا ان فى عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذى
هو الاقرار وزوائده الاعمال لما ورد فى الحديث انه لا ايمان بدون الاعمال
نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزائدة
عليه والفروع اصلها الصلوة لانها عماد الدين وتالية الايمان ~~رتبة~~ شرعت
شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب

لكنها

لكنها لما صارت قربة بواسطة الكعبة التى عظمها الله تعالى كانت دون الايمان
الذى صار قربة بلا واسطة فلذا صارت من فروع الايمان ولاحقها الزكوة
المتعلقة بلاحد جزئى نعمة الدنيا فان نفاضرها نعمة البدن ونعمة للمال فهى
وهى ادنى من الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع اذ المال وقاية
النفس ثم الصوم فانه وان كان عبادة بدنية لكنه شرع رياضة وقهرا للنفس
فلا يصير قربة الا بواسطة النفس المائلة الى الشهوات وهى صفة قبح فيها
ولا قبح فى صفة الفقر فكانت النفس اقوى فى كونها واسطة ثم الحج
الذى هو زيارة البيت المعظم بافعال واوقات وامكنة مخصوصات
وهى عبادة هجرة من الاوطان والخلان فكان دون الصوم بل كان وسيلة
اليه فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد انقطع عنه مواد
الشهوات وضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم ثم الجهاد لانه من
فروض الكفاية وما تقدم من فروض العين وزوائدها السنن
والاداب فانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض وزيادة عليها
فلم تكن مقصودة والنوع الثانى من حقوق الله تعالى عبادة فيها مؤنة كصدقة
الفطر فان جهات العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة
للصائم واشتراط النية فى ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة
ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة فى العبادات
المالية فوجب فى مال الصبى والمجنون الغنيين اعتبارا لجانب المؤنة خلافا
لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح والنوع الثالث منها مؤنة

من اعتبار صفة الغنى فيمن يجب عليه
كالنفقة ... لمحمد
...ين ... لان جهة المؤنة فيها وهى وجوبها على الانسان بسبب راس

فيها عبادة كالعشر وقد سبق تحقيقه فلا يبتدا على الكافر لكن يبقى عند
محمد كالخراج على المسلم ويضاعف عند ابي يوسف وينقلب خراجا عند
ابي ح والرابع مؤنة فيها عقوبة كالخراج وقد سبق تحقيقه ايضا فلا يبتدا
على المسلم لكن يبقى لانه لما تردد بين المؤنة والعقوبة لم يبطل بالشك
والخامس حقوق دائرة بينهما اى بين العبادة والعقوبة كالكفارات
فان فى ادائها معنى العبادة لانها تؤدى بما هو محض العبادة وهو الصوم
والتحرير وتجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من
غير ان يستوفى منه كرها كالعبادة والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة
شئ من العقوبات على نفسه بل الى الائمة يستوفونه بطريق الجبر و
فى وجوبها معنى العقوبة لانها لم تجب الا اجزية للفعل المحظور الذى
يوجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ستارات الذنوب فكم
فلم تجب الكفارة على السبب كحافر البئر لان الكفارة جزاء المباشرة
وهى ان يتصل فعله بغيره فيحدث منه التلف لا التسبيب وهو ان
يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله ولا على الصبى لان فعله من حيث
هو فعله لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف بالتقصير والغالب من جهتى
العبادة والعقوبة فى الكفارة هو العبادة لان الكفارة صوم واعتاق
وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر ولانها تجب على اصحاب
الاعذار مثل الخاطئ والناسى والمكره ولو كانت جهة العقوبة فيها
راجحة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة
وكذا

لما فيه من معنى العقوبة والذل

حتى لو اشترى مسلم مما كان ارضا خراج كان عليه الخراج لا العشر

وكذا لو كانت مساوية فان جهة العبادة لم تمنع الوجوب على هؤلاء وجهة
العقوبة تمنع والاصل عدم الوجوب فلا يثبت بالشك فيما سوى كفارة
الفطر فان جهة العقوبة فيها راجحة بدليل انها لا تجب على الخاطئ والناسى
وتسقط فى كل موضع تحققت فيه شبهة الاباحة كالحدود فان من جامع
على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت وقد تبين خلافه
لا تجب الكفارة بالاجماع فعلم انها ملحقة بالعقوبات المحضة وان كانت
فيها جهة العبادة ايضا والسادس حق قائم بنفسه اى ثابت بذاته من
غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن
فان الجهاد حق الله تع اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق الله تع
الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقا له لا
حقا لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولعدم الوجوب علينا جاز صرف
خمس المغنم الى الغانمين والى ابائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد
عند الحاجة والسابع عقوبة كاملة اى محضة لا يشوبها معنى آخر كالحدود
مثل حد قطاع الطريق فانه خالص حق الله تع قطعا كان او قتلا لان سببه
محاربة الله تعالى ورسوله وقد سماه الله جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا
لله تع بمقابلة الفعل وكحد الزنا والسرقة والشرب فانها شرعت لصيانة
الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت بجنايات
كاملة لا يشوبها معنى الاباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة لا
حد القذف فانه ليس من حقوق الله بل مما غلب فيه حقه على حق العبد كما سيجئ

والسادس عقوبة قاصرة كحرمان الميراث بالقتل فانه حق الله تع اذ لا نفع
فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه بجنايته حيث حرم مع علة
الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه
ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملك له في تركة المقتول ولما كان الحرمان
عقوبة وجزاء لمباشرة الفعل بنفسه لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه
عمدا او خطا لان فعله لا يوصف بالخطر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء
يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بيرا في غير
ملكه فوقع فيها مورثه وهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع
فان قيل قد يثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطا
قلنا البالغ الخاطي يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تع
رفع حكم الخطا في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم
خطر الدم ثم ليها اي لحقوق الله تع قد يكون اصل وخلف فالايمان
اصل التصديق والاقرار ثم صار الاقرار المجرد خلفا اي قايما مقام
الاصل في اجراء احكام الدنيا لان المطلع على السراير هو الله تع علام
الغيوب ثم صار اداء احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه اي الصغير ثم
صار تبعية الدار والغانمين خلفا عنه اذا عدما اي الابوان مثلا اذا سبي
صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم
احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية
الدار وان لم يخرج بان قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع

لمن

لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين وكذا
الطهارة بالماء والتيمم فانه خلف عنها لكنه اي التيمم خلف مطلقا بن تفع
به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تعا فان لم تجدوا فتيمموا
نقل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون
حكمه حكم الماء في جواز تقديمه على الوقت وتادية الفرايض بتيمم واحد
ولذا قال فيجوز قبل الوقت واداء الفرايض بتيمم واحد تحقيقه انه
ان جعل التراب خلفا عن الماء في حكمه افادة الطهارة وازالة الحدث
فكذا الحكم للخلف والا لما كان خلفا وان جعل التيمم خلفا عن التوضو
في حكم التوضي اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة
حصلت بلا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع
الحدث لم يكن خلفا خلافا للشافعي فانه يقول هو خلف ضروري
بمعنى انه يثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة
مع القيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت
ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلانتفاء الضرورة
واما بعد اداء فرض واحد فلزوال الضرورة ثم الخلفية بين
الماء والتراب اي بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا
في تعيين الخلف قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله الخلفية في
الالة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم
على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر

النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الالة ايضا كذلك
وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد
الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية فى الالة لافتقرت الى
الاصابة كالماء لان من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل وقد جوزنا
التيمم على الحجر الاملس اجيب بانه ليس من الزيادة لان معناها الزيادة
فى الحكم وترتب الاثار الا يرى ان استغناء التيمم عن مسح الراس
والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فيجوز عندهما امامة المتيمم للمتوضئ
اذا لم يجد المتوضئ ماء لان شرط الصلوة فى حق كل منهما موجود بكماله
فيجوز بناء احدهما على الاخر كالغاسل على الماسح مع ان الخف بدل من
الرجل فى قبول الحدث ورفعه واما اذا وجده فكان فى زعمه ان شرط
الصلوة لم يوجد فى حق الامام ففسدت فلا يصح اقتداؤه به كان اذا
اعتقد ان امامه مخطئ فى جهة القبلة خلافا لمحمد وزفر فانهما قالا الخلفية
فى الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضئ لان الله تعالى امر بالوضوء اولا
ثُمَّ بِالتَّيَمُّمِ عِنْدَ الْعَجْزِ فَلَا يَجُوزُ اقْتِدَاءُ الْمُتَوَضِّئِ بِالْمُتَيَمِّمِ كَاقْتِدَاءِ الْمُتَيَمِّمِ بالمومى
وكونه مع محمد يوافق ما ذكره الاسبيجابى فى شرح المبسوط وفى عامة الكتب
انه يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم عند زفر وان وجد المتوضئ بماء وشرطها
اى شرط الخلفية امكان الاصل لينعقد السبب للاصل ثم عدمه اى عدم
الاصل فى الحال لعارض اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا
ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق

الكرامة

لطريق الكرامة بمنزلة الوجود اذ امكان حصول الا بخصوص الكرامة مع الوضع فى ذلك من منطق البه يصل اوسيلة عليه بمطر نحوه بكونه ونعو زيد حسن جلبى مرم

الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما ان الحلف السماء
فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء فى الجملة الا
انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف
ما ان حلف على نفى ما كان او ثبوت ما لم يكن فى الماضى فانه لا يوجب الكفارة
لعدم امكان البر الركن الرابع من المقصد الثانى فى المحكوم عليه وهو
المكلف اى الذى تعلق الخطاب بفعله وهو انسان المركب من الروح
والبدن التكليف موقوف على الاهلية فى المكلف الموقوفة على العقل اى
بالملكة العقل يطلق على معان كثيرة والمختار انه قوة للنفس بها تكتسب العلوم
القوة ما به يصير الشئ فاعلا ومنفعلا والنفس هى النفس الناطقة
المسماة بالروح المراد بالعلوم النظريات واكتسابها تحصيلها من
الضروريات او من النظريات المنتهية اليها ولها قوتان احديهما مبدأ
الادراك وهى باعتبار تاثيرها عما فوقها مستكملة فى ذاتها وتسمى عقلا نظريا
والاخرى مبدأ الفعل وهو باعتبار تاثيرها فى البدن مكملة وتسمى
عقلا عمليا وللقوة النظرية فى تصرفها فى الضروريات وترتيبها لاكتساب
الكمالات اربع مراتب فان النفس فى مبدأ الفطرة خالية عن العلوم قابلة
لها وتسمى هذه المرتبة او النفس فيها عقلا هيولانيا تشبيها لها
بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور القابلة لها وهو
بمنزلة استعداد الطفل للكتابة مثلا ثم اذا ادركت الضروريات
واستعدت لتحصيل النظريات سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلا

فبدلها الراس وقيل القلب وفى الجمع فخر الاسلام حيث قال فى بدن الانسان بناء على هذا الاختلاف حسن جلبى مرم

ملك المفتى على جوبان

اراد بها المتعارفة وانما قيد بها بالاولى لان الضيعط قد يطلق على جسم يتركب منه جسم آخر كالسقف الذى تركب البيت منه ومن اللبن وليس المراد هيهنا ذلك حسن جلبى مرم

بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة ثم
اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها
متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت هذه المرتبة او العقل
فيها عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل كاستعداد القادر على الكتابة
وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة
لها سميت هذه المرتبة او العقل في هذه المرتبة عقلا مستفادا لاستفادة
هذه القوة من الفياض وجعلوا المرتبة الثانية مناط التكليف اذ بها
يرتفع الانسان عن درجة البهايم ويشرق عليه نور العقل بحيث
يتجاوز ادراك المحسوسات وهو اي العقل بالملكة متفاوتة في افراد
الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب
الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار تفاوت اعتدال امزجة الابدان
فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقي انسب كانت النفس الفائضة
عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفائها
ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس
وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في عدم قبول النور ولا
خفاء في ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفائض عليه من
الفياض اكثر واما بقاء فلان النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل
القوة النظرية ازدادت تناسبا بالمبدا الفياض الكامل من كل وجه
فازدادت افاضة نوره عليها لان ازدياد الافاضة بازدياد المناسبة

ولما

ولما تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص
هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف ام لا فقدر من قبل الشرع
تلك المرتبة فاقيم البلوغ مقامه اي العقل بالملكة اقامة للسبب
الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط
كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة
بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية
من المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها
تستفيد العلوم ابتداء وتصل المقاصد وبمعونتها تظهر اثار الادراك
وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تع كذا قيل ولا يخفى
ان بعض ما ذكروه وان كان ماخوذا من كلام المتفلسفين لكنه ليس مما ينافي
عقايد اهل السنة من المتكلمين وهو اي العقل وحده كاف في الحكم اي لان يكون
محكوما عليه ولا حاجة الى الخطاب الشارع عند المعتزلة كما سبق تحقيقه
فالصبي العاقل ومن نشأ في الشاهق وهو راس الجبل مكلفان بالايمان
حتى انه لم يعتقد كفرا ولا ايمانا يعذبان في الاخرة ومكلفان باتيان فروع
تفصيلا فيما يدرك جهته قالوا ما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل
من الافعال التي ليست اضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان
اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام والا فان اشتمل فعله على
مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا فان لم يشتمل شيء من طرفيه على
مفسدة ولا مصلحة فمباح واجمالا فيما لا تدرك قالوا ما لا يدرك

مطلب بيان ايمان من نشا في شاهق

جنهة بالعقل لا في حسنه ولا في قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم
خاص تفصيلي في فعل اذا لم يعرف فيه جهة تقتضيه واما على سبيل الاجمال
في جميع تلك الافعال فقيل بالحظر لانه تصرف في ملك الغير بدون
اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما في الشاهد واجيب بالفرق لتضرر
الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة
من الشرع وقيل بالاباحة لانه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال
بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته واجيب بان حكم
الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما (او بمعنى يستحق المدح او الذم كما سبق)
يحكم فيه بمعنى الملائم وموافقة الغرض والمصلحة وقيل بالتوقف فيفسر تارة
بعدم الحكم ومرجعه الى الاباحة اذ لا منع فيه فيباح الا ان يشترط في الاباحة
الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا لا عقليا وكلامنا فيه هذا اذا اشترط
اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف
الا ان يراد توقف العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم اذ هناك حظر
او اباحة قيل هذا امثل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف
كما عرفت لكن عدم العلم لا لتعارض الادلة اذ قد تبين بطلانها بل لعدم
الدليل على عدم هذين الحكمين بعينه ولا حكم على العبد قبل ورود السمع
عند الاشعري فيعذر ان اي الصبي ومن في الشاهق فلا يعتبر ايمان الاول
وهو الصبي العاقل ولا كفر الثاني وهو من في الشاهق لانتفاء الخطاب
وعدم الاعتداد بالعقل فيضمن قاتله اي الثاني لانه اباحة دمه بسبب

بسبب الكفر منتفية فيكون كالمسلم في الضمان والمختار عندنا هو التوسط
بين قولي الاشاعرة والمعتزلة كما هو المختار بين الجبر والقدر كما سبق تحقيقه
بما لا مزيد عليه فلا حاجة الى الاعادة ثم الاهلية يعني بعدما ثبت انه لا بد
في المحكوم عليه من اهليته للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل يجب ان يعلم
ان الاهلية نوعان احدهما اهلية الوجوب اي صلاحيته لوجوب الحقوق
المشروعة له او عليه والثاني اهلية الاداء اي صلاحيته لصدور الفعل منه
على وجه يعتد به شرعا اما الاهلية الاولى وهي اهلية الوجوب فبنفسه
فبذمة وهي في اللغة توضيحه ان الذمة في اللغة العهد كما عرفت فانا خلق
الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب
الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا
الكفار واعطيناهم الذمة يثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا
وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وبين عباده يوم الميثاق وبالجملة
فقد خص الانسان من بين سائر الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه ولا بد
من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فان قيل هذا
صادق على العقل كما يشير اليه ظاهر كلام ابي زيد غايته ان لا يشتمل
العقل الهيولاني قلنا العقل ليس عينها بل له مدخل فيها فانها عبارة
عن خصوصية الانسان المعتبر فيها تركيب العقل وسائر القوى
والمشاعر لا كالملك العاري عن قوى وله كسائر الحيوان العارية عن
العقل وبها اختص بقبول الامانة المعروضة وكان هذا الوصف بمنزلة اسم الذات
اي وصف ذمة
اي ذمة انسان

العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه ح
وهو الميثاق في قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم
على انفسهم الست بربكم [illegible]
[illegible]
تمت

السبب لكونه اهلا للوجوب بين والعقل بمنزلة الشرط فان قيل فعلى
هذا لا يبقى لقولهم وجب او ثبت في ذمته كذا معنى كما لا يخفى اجيب
بان معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب
متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق
واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال
وجب في العهد والمروة ان يكون كذا وكذا وله اى للانسان قبل الولادة
اى ولدا الذى فى بطن الام
يعني ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها
ويقر بقرارها و مستقل بنفسه من جهة التفرد بالحيوة والتهيؤ للا
للانفصال فيكون له ذمة صالحة للوجوب اى لوجوب الحقوق له كالارث
والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب
عليه الثمن وله بعدها اى بعد الولادة ذمة مطلقة صالحة لهما اى للوجوب له
وعليه لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا لهما حتى كان
ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ لكن لما لم يكن اهلا للاداء
لضعف بنيته وكان الوجوب غير مقصود بنفسه بل كان المقصود
من الوجوب هو الاداء اختص وجوبه بما يمكن الاداء عنه اى كان كل ما يمكن
اداؤه عنه واجبا عليه وما لا فلا فيجب عليه اى على الصبي من حقوق
العباد الغرم كضمان ما اتلفه ولو بالانقلاب عليه فان العذر لا ينافي عصمة
اى ضمان
المحل ويجب عليه ايضا منها العوض نحو الثمن والاجرة فان المقصود هو
المال واداؤه يحتمل النيابة ويجب عليه ايضا صلة تشبه المؤن والاعواض

كنفقة القريب نظير صلة تشبه المؤن ونفقة الزوجة نظير صلة تشبه
الاعواض فان الاولى صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغني كفاية لما يحتاج
اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف النفقة على الزوجة فانها تشبه الاعواض
من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت
صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما
هو المعتبر في الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام
كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تصير دينا بالالتزام لا صلة تشبه
الاجزية فانها لا تجب على الصبي فلا يتحمل الصبي الدية لانها وان كانت
صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف
بذلك ولهذا لا تجب على النساء لا العقوبة عطف على الغرم اى لا تجب على الصبي
العقوبة كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث بالقتل لانه لا يصلح لحكمها
وهو المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل ويجب على الصبي من حقوقه تعالى
ما صح اداؤه عنه كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن كما مر بيانه ومعنى
العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين بل المقصود فيهما المال واداء الولي
فيه كادائه فيكون الصبي من اهل وجوبه وما لا يصح اداؤه عنه فلا يجب عليه
كالعبادة الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكاة او بهما
كالحج فانها لا تجب عليه وان وجد سببها ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء
اذ هو المقصود في حقوق الله تعالى اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل
التعظيم تحقيقا للابتلاء ولا يتصور ذلك عن الصبي والعقوبات كالحدود

فانها لا تجب عليه كما لا تجب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص
لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالفعل كما سبق واختلف في عبادة فيها مؤنة كصدقة
الفطر لم تلزم عليه عند محمد وزفر لانه ليس باهل العبادة وقد ترجح فيها ذلك
وعند ابي حنيفة وابي يوسف تلزم اكتفاء بالاهلية القاصرة والاختيار الناقص
يكون بواسطة الولي مضافا اليه فيما هو عبادة قاصرة واما الثانية اي اهلية

مطلب لاهلية الاداء

الاداء فقاصرة تبتني عليها صحة الاداء وكاملة يبتني عليها وجوب الاداء
وكل من اهلية الاداء القاصرة واهلية الكاملة يثبت بقدرة كذلك اي
الاهلية القاصرة بالقاصرة والكاملة بالكاملة ثابتة تلك القدرة
بعقل كذلك اي القدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر والكاملة
بالعقل الكامل فالقاصر عقل الصبي والمعتوه والكامل عقل البالغ غير
المعتوه اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل
وقدرة العمل به وهي بالبدن والانسان في اول احواله عديم القدرتين
لكن فيه استعداد ان يوجد فيه كل واحد منهما شيئا فشيئا بخلق الله تعالى
الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال فقبل البلوغ الى درجته كانت
كل واحدة قاصرة كما في الصبي الغير العاقل او احديهما كما في الصبي المميز قبل
البلوغ وقد يكون احديهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر
العقل كالصبي وان كان قوي البدن ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة
صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب
لان في الزام الاداء قبل الكمال حرجا بينا لانه يحرج في الفهم بادنى عقله

ويثقل

ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والحرج منفي لقوله تعالى وما جعل عليكم
في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا الاول امره حكمة ولاول ما يعقل ويقدر
رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت
الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن
ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل
في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا وصار توهم وصف الكمال قبل
هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقطي الاعتبار وما
اي الاحكام الثابتة بالقاصرة من القدرة انواع لانها اما حقوق الله تعالى
او حقوق العباد الاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما
متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة
فشرع في تفصيلها فقال فحق الله تعالى سواء كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان
او كان قبيحا لا يحتمل اي غير القبيح كالكفر او ما بينهما كالصلوة ونحوها
كالصوم صح من الصبي بلا لزوم اداء اما الاول والثالث فلان في الايمان
وفروعه نفعا محضا فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه وانما الضرر من
جهة لزوم الاداء وهو موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ
بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر
فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث
عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة اجيب بانا لا نسلم
انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما

من ثمرات الاسلام والاحكام اللازمة منه ضمنا لا من احكامه الاصلية الموضوع هو لها الظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشئ انما تعرف من حكمه الاصلي الذي وضع هو له لا بما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي بالارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذي ترتب عليهما في هذه الصورة واما الثاني فلان الكفر لو عفي عنه وجعل مؤمنا لصار الحجر بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ما هو عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب فيعتبر ردته بيانه اي الصبي في حق احكام الدارين اما في حق احكام الاخرة فاتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل واما في حق احكام الدنيا فكذا عند ابي حنيفة ومحمد حتى تبين امرأته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بوجه ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة ولم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل وحق العبد ان كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه صح منه اي من الصبي وان لم يأذن الولي وكذا وكذا العبد فان اجر المحجور نفسه وعمل وجب الاجرة استحسانا لا قياسا لبطلان العقد ووجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزم ضرره فاذا عمل فالنفع في الوجوب والضرر في عدمه بلا

بلا ضمان على المستاجر ان تلف الصبي في ذلك العمل بخلاف العبد حيث يضمن مستاجره ان تلف في ذلك العمل لان استعماله غصب بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر وان قاتل اي الصبي المحجور مع الكفار وكذا العبد يستحق الرضخ وهو عطاء لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفه وكيلا لان في الصحة اعتبار للادمية وتوسل الى درك المضار والمنافع واهتداء في التجارة في التجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى بلا عهدة ان لم ياذن الولي اي لا يلزم الصبي بتصرفه بطريق الوكالة عهدة برجوع حقوق العقد اليه من تسليم الثمن والمبيع والخصومة ونحوها لان ما فيه احتمال الضرر لا يتملكه الصبي الا ان ياذن الولي فيندفع قصور رأيه بانضمام رأي الولي فيلزمه العهدة وان كان ضررا عطف على ان نفعا اي حق عبد ان كان ضررا محضا كالطلاق والهبة والقرض ونحو ذلك فلا يصح منه وان اذن وليه لان الصبي مظنة المرحمة شرعا وعرفا او باشر وليه اي من الصبي تلك التصرفات لاجله حيث يجز ايضا لان ولايته نظرية ولا نظر في الضرر المحض الا عند الحاجة كما اذا اسلمت الزوجة وابى الزوج وحده العيان بالله تعالى الا القرض للقاضي فان الاقراض قطع الملك عن العين ببدل في ذمة من هو غير ملي في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي فيمكنه ان يطلب مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مامون التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضي وقدرته على التحصيل بلا دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضي اقدر على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا وان دار بينهما اي النفع و

والصبي كالبيع والشراء والاجارة والنكاح ونحو ذلك من حيث احتمال
الربح نفع ومن حيث احتمال الخسران ضرر وما قيل احتمال الضرر باعتبار خروج
البدل عن الملك يلزم ان لا يندفع الضرر وبجاله فقد وليس كذلك لانه صح
برأي الولي لان الصبي اهل لحكم ما دار بينهما اذا باشره الولي بنفسه لانه
اذا باع مال الصبي يملك الثمن ويملك العين اذا اشتراها له ويملك الاجرة
اذا اجر عينا له ثم هذا اي الصبي اذا تصرف برأيه الولي فيما يتردد بينهما
كالبالغ عند ابي ح بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول برأي الولي
حتى صح اي تصرفه بغبن فاحش من الاجانب ولا يملك الولي وصح
من الولي في رواية لما قلنا انه يصير كالبالغ وفي اخرى لان الصبي في الملك
اصل تام وفي الرأي اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الرأي باعتبار
اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة
من الولي فيصير كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن فاعتبرت
الشبهة في موضع التهمة وهو ان بيع الصبي من الولي وسقطت في غيره
وهو ان بيع من الاجانب خلافا لهما فان مباشرته عندهما كمباشرة الولي
ولا يصح بالغبن الفاحش لا من الولي ولا من الاجانب ثم العوارض
لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعترض عليهما فيزيلهما او احديهما
او يوجب تغييرا في بعض احكامهما وسمي العوارض جمع عارض على انه
جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا اي ظهر وتبدي ومعنى
كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض

التلج

مطلب العوارض

التلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على
سبيل التغليب فقال نوعان احدهما سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار
واكتساب وثانيهما مكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها او ترك ازالتها و
السماوية اكثر تغييرا واشد تاثيرا فقدمت اما النوع الاول فاصناف
منها الجنون وهو اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة
المدركة للعواقب بان لا يظهر اثارها ويتعطل افعالها اما لنقصان
جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال
بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات
الفاسدة اليه بحيث يفزع ويفرح من غير ما يصلح سببا لا يصح ايمان
المجنون لانتفاء ركنه وهو العقل وذلك لا يكون حجرا لانه عبارة عن
ان يتم الفعل بركنه ويصدر عن اهله ويقع في محله ثم لا يعتبر حكمه نظرا
الى الصبي والولي وايمان المجنون استقلالا لا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد
بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس بركن له ولا شرطا
وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح
بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك ففي فعل غيره اولى الاتباع لابويه ووليه
فاذا اسلمت امرأته عرض الاسلام على وليه يعني لو اسلمت كتابية تحت
مجنون كتابي يعرض الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له
وبقي النكاح والا فرق بينهما وكان القياس التاخير الى الافاقة كما في الصغير
الا انه استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف المجنون ففي التاخير ضرر

قوله وذلك لا يكون حجرا انما قال هذا جوابا للسؤال وهو ان عدم صحة الاسلام من المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر عن الاسلام لانه ضرر محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب بان عدم صحته ليس بطريق الحجر توضيح

٧ ففعل صح

بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطى ويرتد المجنون تبعا
لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه بدار الحرب العياذ
بالله تعالى وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة
تبعية الابوين بخلاف ما اذا ترك في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا
اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان
بتقرره فلا ينعدم بالتبعية او عروض الجنون والقياس ان يسقط الجنون
العبادات بالاطلاق قلنا فانه القدرة التي بها يتمكن من انشاء العبادات على
الوجه الذي اعتبره الشرع لكنه اي الجنون قيد بالامتداد استحسانا قالوا الجنون
اما ممتد او غيره وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا او طار بعد البلوغ فالممتد
مطلقا مسقط للعبادات وغيره ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا وان كان
اصليا فعند ابي يوسف مسقط بناء للاسقاط على الاصالة او للامتداد
وعند محمد رحمة الله عليه ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط
وذكر الاختلاف في اكثر الكتب على عكس ذلك وهو اي الامتداد في الصلوة
بالزيادة على يوم وليلة بساعة عند ابي ح وابي يوسف وعند محمد بصلوة يعني
ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى
وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه
وقت جنس الصلوة ثم اشترطوا في الصلوة التكرار ليتاكد الكثرة ويحقق
فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلوة فاشترط
تكررها وذلك بان يصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت

اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم تيسيرا للعباد في سقوط
القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني لما قبل الظهر يجب
القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم يصير الصلوات
ستا وعندهما لا تجب لتكرر الوقت بزيادته على اليوم والليلة بحسب
الساعات وان لم يتم بحسب الوجاب والامتداد في الصوم باستغراق
الشهر حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل
ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ولم يشترطوا فيه التكرار
كما اشترطوا في الصلوة لان من شرط المصير الى التاكيد ان لا يزيد
على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضي احد عشر شهرا فيصير
التبع اضعافا للاصل ولم يلزمهما زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء
تاكيد للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا
ان تزيد عليها كذا في التلويح اقول فيه بحث لان السنة اذا لم تماثل الفريضة
فالنفل اولى ان لا يماثلها فينبغي ان لا يعتبر بصوم احد عشر شهرا فالاولى
ان يقال لان صوم رمضان وظيفة السنة لا الشهر وان كان اداؤه في
بعض اوقاتها كالصلوة الخمس وظيفة يوم وليلة ولهذا كان رمضان الى رمضان
كفارة لما بينهما فلما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى وكان الجنس
كالمنكر بتكرر وقته وتاكد الكثرة به فلا حاجة الى التكرار الواجب
وكان هذا مثل ما قالا في الصلوة على ما مر والامتداد في الزكوة بالحول
اي باستغراق الحول عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف وهو الاصح

لان الزكوة تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي
يوسف ان اكثر الحول قائم مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب
ونصفه ملحق بالاقل ويؤخذ المجنون بضمان الافعال في الاموال كما اذا تلف
مال الانسان لتحقق الفعل حسا وعصمة المحل شرعا والعذر لاينافيها
مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة ولا يؤاخذ بضمان الاقوال
فانها لا يعتد بها شرعا لانتفاء تعقل المعاني فلا يصح اقاريره وعقوده وان
اجازها الولي ومنها الصغر وانما جعل منها اي من العوارض السماوية مع انه حالة اصلية فانه
ما بين الولادة والبلوغ لانه منافٍ للاهلية وليس لازما لماهية الانسان وهو المعنى
بالعارض على الاهلية كما مر ولانه خلق لحمل اعباء التكاليف والمعرفة تعالى فالاصل ان
يخلق وافر العقل تمام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور
فيكون من العوارض وهو اي الصغر قبل التعقل عجز محض ومع هذا ليس
كالجنون كما ذكر في التلويح لوجوه الاول ان العوض في الجنون على وليه وفي الصبي
على نفسه والثاني ان يؤخر في الصبي الى ان يعقل ولا يؤخر في الجنون الثالث
ان في الجنون العارض الغير الممتد يجب قضاء العبادات بخلاف الصبي الغير
العاقل الرابع ان في الجنون الاصلي الغير الممتد روايتين متعاكستين عن
الامامين انه يقضي العبادات ولا ولا اختلاف في الصبي وبعده يصير
ضربا من اهلية الاداء مع عذر الصبا فلا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط
عن البالغ بناء على ذلك القدر من الاهلية كنفس وجوب الايمان فانها
لا يحتمل السقوط بوجه على ما مر فاذا اداه اي الايمان كان فرضا واستغنى

عن الا

عن الاعادة بعد البلوغ ويثاب عليه ايضا بل يسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ
بناء على عذر الصبا كوجوب اداء الايمان حيث يسقط عنه لاحتمال سقوطه
عن البالغ بالاكراه مثلا وكذا العبادات والعقوبات والاجزية والكفارات
والمضار المحضة والغالبية والتبرعات والزام المعاملات او حقوقها كما
سبق فلا يقتل الصبي بالردة فانه لما لم يجب عليه الاداء لم يعتبر بردته وكوجوب
القتل حيث يسقط عنه ايضا لاحتمال سقوطه عن البالغ بالعفو وباعذار
كثيرة فلا يحرم الميراث به اي لا يكون الصبي محروما عن الميراث بقتل مورثه عمدا
لانه موجب القتل وقد سقط ذلك بعذر الصبا ولان الحرمان يثبت
بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية
في فعله وحرمانه عن الارث بالرق والكفر ليس لعقوبة عليه بل لمنافاتهما
الارث اما الصبي الكافر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث على ما يشير اليه
قوله تعالى حكاية عن زكريا عم وليا يرثني واما الرق فلانه ليس اهلا للملك
ويولى عليه اي يلي عليه غيره لعجزه عن الاقامة بمصالحه ولا يلي على غيره لان
العجز ينافي الولاية وعليه يعرض الاسلام اذا اسلمت زوجته لا على الولي
كما في المجنون لصحة ادائه وان لم يجب لوجود العقل بخلاف المجنون ومنها
العته هو اختلال العقل آنا فآنا لا لمثل ولعب بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة فيشبه
بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين فخرج الاغماء والجنون والسكر وهو بعد البلوغ
كالصبا مع العقل فيما ذكر من الاحكام بلا خلاف الا في بعض منها فان في وضع الخطاب
بالعبادات عن المعتوه خلافا للامام ابي زيد فانه قال في التقويم يجب عليه العبادات

لحتياطا ورده ابو اليسر بانه نوع جنون اذ لا وقوف له على العواقب وفي عرض
الاسلام على نفسه خلافا لمولانا حميد الدين الضرير فانه عنده كالمجنون في عرض
الاسلام على وليه اذ لا حد له مثله والحق للجمهور لصحة ادائه وان لم يجب
كالصبي العاقل فان قيل قد صرح في الجامع بان المعتوه يعرض الاسلام على ابيه
اجيب بانه اراد به المجنون مجازا ومنها النسيان وهو عدم ملاحظة الصورة
الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث
يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا او يكون بحيث
لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف
الحكماء فاذا اعتبر النسيان في طرف الحق فاظهار خلافه مع التنبه له بادنى
تنبيه سهو وبدونه خطاء كما في التلويح ويسمى هذا ذهولا وسهوا
ليس كما ينبغي وهو اي النسيان ليس منافيا للوجوب لبقاء القدرة بكمال
العقل ولا عذرا في حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء و
بالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب
عليه الضمان وكذا لا يكون عذرا في حقه تعالى اذ قصر العبد اي وقع العبد
في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر
وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا والا اي وان لم يقع فيه بتقصير فعذر
مطلقا اي سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا التذكر كالاكل
في الصوم لما في الطبيعة من الشوق الى الاكل او لم يكن كترك التسمية
عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر اخطارها

بالبال

بالبال او باجراءها على اللسان فسلام الناسي في القعدة الاولى يكون عذرا حتى
لا تبطل صلوته اذ لا تقصير من جهته فالنسيان غالب في تلك الحالة
لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى التسليم ومنها النوم وهو
فتور طبيعي غير اختياري يمنع مع وجود العقل والحواس الظاهرة السليمة
عن العمل فخرج الاغماء والسكر والجنون وعند الاطباء سكون الحيوان
بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ الروح النفساني من
الجريان في الاعضاء وهو اي النوم لما كان عجزا عن الاحساسات الظاهرة
اذ الباطنة لا تسكن فيه وعن الحركات الارادية اذ الطبيعية كالتنفس
ونحوه تصدر فيه يوجب تاخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه
لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولا يوجب تاخير نفس الوجوب
واسقاطها لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة
بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث
حيث يتحقق الحرج بتكرير الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك
عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عم من نام عن صلوة او نسيها
فليصليها اذا ذكرها فانه لو لم تكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها و
ويبطل النوم الاختيار والارادة فلا تصلح عباداته فيما يعتبر فيه الاختيار
حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر
ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب فلم يعتبر بيعه وشراؤه وطلاقه
وعتقه وردته واسلامه لانتفاء الارادة والاختيار ولم يتعلق حكم

بكلامه وقراءته وقهقهته في الصلوة اي اذا تكلم في الصلوة نائما لا تفسد
واذا قرأ لا يصح القراءة واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة ولما كان
في القهقهة من معنى الكلام حتى كانها من جنس العبادات صح تفريع مسئلة
القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم وذكر في النوادر ان قراءة النائم
تنوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم يفسد صلوته وذلك
لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في المغنيات
عامة المتاخرين على ان قهقهة النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة
جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة
فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة يفسد الوضوء دون
الصلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة
مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف
الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل بالعكس ومنها الاغماء وهو
فتور غير طبيعي يزيل القوى ويعجز به ذو النهي اي صاحب العقل عن استعماله مع قيامه
حقيقة وهو وان كان كالنوم في ابطال العبارات لان العجز عن استعمال
العقل لا يوجب عدمه فيبقى الاهلية ببقائه ولهذا كان النبي عم غير معصوم
عنه كما لم يعصم عن الامراض مع انه معصوم عن الجنون لكنه فوق النوم
واشد منه في فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعية ولا يزيل
اصل القدرة وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته بالتنبيه
بخلاف الاغماء فانه يزيل القوى وان لم يزل اصل العقل كازالة الجنون

فيبطل

فيبطل العبارات لكونه كالنوم ويكون حدثا في الاحوال كلها اي في القيام
والقعود والركوع والسجود والاضطجاع لكونه فوق النوم وهو ليس بحدث
في بعض الاحوال لا انه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل ولندرته اي
قلة وقوع الاغماء لا سيما في الصلوة يمنع البناء يعني اذا انتقض الوضوء بالاغماء
في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء
مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته لان النص بجواز البناء
انما ورد في الحدث الغالب الوقوع والقياس ان لا يسقط واجبا اي شيئا
من الواجب كما في النوم لكنه يسقط ما فيه حرج استحسانا وهو في الصلوة
كالجنون فان حصل به الحرج بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة يسقط كالجنون
لا الصوم والزكوة فانه لا يسقطها لانه لا يندرج حدوثه شهرا او سنة
ومنها الرق وهو لغة الضعف وشرعا عجز عن تصرف الاحرار حكمي بمعنى
ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والحج
والولاية والامامة ونحو ذلك بقاء اي في حالة البقاء فانه شرع في الاصل
جزاء للكفر فهو حق الله تعالى ابتداء فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة
الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهايم في عدم النظر في دلائل التوحيد جازاهم
الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متبذلين كالبهايم ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان
الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى
رقيقا وان اسلم وكان من المتقين وهو اي الرق لا يتجزى ثبوتا وزوالا بان
بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر وهما

لا يتجزيان ولان مجهول النسب المقر برق نصفه رقيق كله في الحدود والارث
والنكاح وتوابعه وكذا الشهادة حيث لم يجعل كحر ولا تكلم فيهما كتكلم كالمرأتين
ولا بعد فيه فانه امر اعتبارى ولا حجر في الاعتبارات فلا يرد ان التكلم لا يتصور
من النصف ولان ترد الشهادة لجواز ان يكون لاشتراطها بحرية الكل فانه ايضا
لا يناسب التجزى بل يستدل به في الحقيقة على تحقق الكل الاعتبارى وايضا
الشرع لم يعتبر انقسامه اجماعا والدليلان الاثبات والاثبات فانما ذكر علم فاتى
توجيه لما في التلويح ان الاسلام امتناعه بقاء لان وصف الملك يقبل التجزى فيجوز اى عدم التجزى
ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويعمل العبد لنفسه في البعض الاخر
مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزى كالعتق
فانه قوة حكمية يصير به المرء اهلا للمالكية والولايات ولا معنى لتجزيه وكذا
الاعتاق عندهما القائلون بعدم التجزى للعتق اختلفوا في تجزى الاعتاق فذهب
ابو يوسف ومحمد الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق الكل لانه ملزوم
العتق والعتق مطاوعه وهو ليس بمتجزئ اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق
اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزى العتق ضرورة
فمعتق البعض عندهما حر مديون يجرى عليه احكام الاحرار وذهب الامام
الى تجزيه لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق
هو المالية والملك وهو متجزئ فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال
ملك الكل يستلزم العتق وزوال الرق لان الملك لازم الرق لانه انما يثبت
جزاء للكفر وانما بقى بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يستلزم

انتفاء

انتفاء الملزوم واما زوال ملك البعض فلا يستلزم العتق لبقاء المملوكية
في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى مالك آخر يكون ايجاد بعض
علة لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالتعديل لا يسقط ما بقى شئ من
المسكة فان قيل ملك كل الرقيق حق الله تعالى وليس للعبد ازالته اجيب بان
العبد انما يقدر على ازالته قصدا واصالة لا ضمنا ولا تبعا وحق الله تعالى
وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء للكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو المالكية
والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ان لحق العبد قصدا
واصالة ولزم منه زوال الحق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شئ ثبت ضمنا
ولا يثبت قصدا فمعتق البعض عنده كالمكاتب في الاحكام لكن المكاتب
يرد الى الرق بالعجز لان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بخلاف هذا لان سببه
ازالة الملك لا الى احد وهى لا تحتمل الفسخ وهو الرق ينافى مالكية المال حتى
لا يملك الرقيق مكاتبا او غيره التسرى لابتنائه على ملك الرقبة دون
المتعة وخص التسرى بالذكر لان فيه مظنة ملك المتعة كالنكاح فاذا لم
يملكه فلان لا يملك المال اولى وفرع على الثانى بقوله ولا يصح حجه حتى لو
حج فعتق ثم استطاع وجب الحج ولم يكف الاول لكون منافعه للمولى
كما سبق فلا قدرة له مالا وبدنا بخلاف الفقير اذ منافعه له فاصل القدرة
حاصل له واشتراط الزاد والراحلة لوجوبه لا لصحة ادائه اذ هو لدفع الحرج
تيسيرا كذا قالوا اقول هذا مستقيم في الرقيق الكامل واما في المكاتب
فلا لما صرح صاحب الهداية وغيره بان المولى كالاجنبى في حق اكسابه

شيئا من المال وان ملكه المولى لانه مملوك مالا فلا يكون
مالكا مالا لتضاد سمتى العجز والقدرة من جهة
واحدة قيد بالمال لعدم تناف بين المملوكية متعة
والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق ولو مدبرا او
مكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو
باذن المولى وينافى مالكية منافع نفسه لانها
للمولى كنفسه الا ما استثنى من القرب البدنية
المحضة كالصلوة والصوم ففرع على الاول بقوله
فلا يملك الرقيق ح

ونفسه ويمكن ان يقال كون المولى كذلك امر حكمي صير اليه ضرورة التوصل
الى المقصود بالكتابة وهو الوصول الى البدل من جانبه والى الحرية من جانب
المكاتب بناء عليه اى على الوصول المذكور صرح به ايضا فى الهداية وغيره
وبقوله ايضا ولا يكمل جهاده لما سبق ان الرق ينافى مالكية منافع البدن
الا ما استثنى من القرب فلا يحل له القتال بدون المولى واذا قاتل باذنه
او بدونه فلا يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما
هو باعتبار معنى الكرامة وفى الحديث انه كان عم يرضخ للمماليك ولا
يسهم لهم بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل
او بالايجاب من الامام والعبد يساوى الحر فى ذلك ولا ينافى مالكية
غيره اى غير المال اذ ليس مملوكا من جهته كاليد والنكاح والحيوة والدم
ففرع على الاول بقوله فالماذون من الارقاء يتصرف لنفسه باهليته خلافا
للشافعى فانه عنده كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد فى نوع
من التجارة فعندنا يعم اذنه بسائر الانواع وعنده يختص بما اذن فيه كما فى
الوكالة وله ان العبد لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وهو اليد
ولنا ان المقتضى موجود والمانع منتف اما الاول فانه اهل للتكلم والذمة
فيحتاج الى قضاء ما يجب فى ذمته وادنى طرقه اليد واما الثانى فلان
المانع لزوم كونه مالكا فهو ههنا منتف لان اليد ليست بمال والجواب
عما قال ان المقصود الاصلى من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد
وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهلية الوسيلة لا يوجب عدم اهليته

للمقصود

للمقصود وانما يلزم ذلك لو انحصر الوسيلة فى ذلك وهو ممنوع ففرع
على الثانى بقوله وينعقد نكاحه اى اذا نكح العبد بدون اذن مولاه ينعقد
نكاحه ويتوقف نفاذه على اذنه لدفع ضرر تعلق المهر بالرقبة وصحة جبره عليه
لتحصينه من الزنا فانه هلاك معنى لا لانه المالك او المولى وعلى الثالث بقوله ولا يملى
المولى قتله واتلاف حيوته لانه مالك لها فلا يملكها المولى وعلى الرابع بقوله
ويصح اقراره بالحدود والقصاص فيقام عليه كل منهما والسرقة المستهلكة
ماذونا او محجورا اذ ليس فيها الا القطع وبالقائمة ماذونا لان اقراره يعمل
فى النفس والمال اما محجورا فيصح عند الامام فى القطع ورد المال وعند محمد
لا يصح مطلقا وعند ابى يوسف يصح فى القطع فقط وينافى الرق لكونه منبئا
عن العجز والمذلة كمال الحال فى الاهلية الكرامات فانه يورث القدرة والعزة
فبينهما تناف الدنيوية اى الموضوعة للبشر فى الدنيا احترز به عن الكرامات
الاخروية فان العبد كالحر فيها لان اهليتها بالاسلام والتقوى وهما فى ذلك
سواء كالذمة فانها من كرامات البشر اذ بها يصير اهلا لتوجه الخطاب
ويمتاز عن البهائم وهى فيه ضعيفة لانه من حيث انه اصابها الا بالرق كانه لا ذمة
له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لا بد ان يكون له ذمة فيثبت اصل الذمة
ضعيفة فتضعف ذمته عن تحمل الدين بنفسها حتى لا يمكن المطالبة بلا
انضمام مالية الكسب بان لم يوجد فى يده مال من كسبه وبلا انضمام مالية
الرقبة اليها اى الى الذمة لا بمعنى ان يستسعى لانه اذا لم يمكن بيعه كالمدبر
والمكاتب ومعتق البعض عند الامام بل ان يصرف كسبه اولا الى الدين

فان لم يف او لم يوجد كسب بيع رقبته ان امكن لكن في دين لا تهمة في
ثبوته كدين الاستهلاك مطلقا و دين التجارة في المأذون الا ان يختار المولى
الفداء و لا يباع المجور فيما اقر به و كذا يد المولى او تزوج بلا اذنه و دخل بها
حتى وجب العقر بل يأخر الى عتقه و كالحل فان استفراش الحراير و السكن
و الازدواج و المحبة و تحصين النفس و التوسعة في تكثير النسل على وجه
لا يلحقه اثم من باب الكرامة و لذا اختص رسول الله عم بالزيادة على الاربع
حتى روي عدم الانحصار في التسع و هو في الرقيق عبدا كان او امة ضعيف
ينصف بتنصيف محله في حق العبد فلا ينكح العبد على البناء للفاعل الا اثنتين
حرتين او امتين او ينصف باعتبار الاحوال في حق الاماء حتى لا تنكح الامة على
البناء للمفعول على الحرة فان نكاح الامة يجوز متقدما على الحرة لا متأخرا و
لما تعذر التنصيف في المقارنة غلب الحرمة و في نسخة عطف على الحل فان فرع
الحل ايضا تضعف بضعف الحل في الرقيق من العدة و الطلاق فانها تتنصفا
لكن الواحد لا تتجزى فيتكامل اعتبارا لجانب الوجود و ذهابا الى ما هو الاصل
من بقاء الحل و لكون عدد الطلاق لا تساع المملوكية و عدد الانكحة لاتساع
المالكية اعتبر الطلاق بالنساء اعتبار النكاح بالرجال اجماعا فان النكاح لهم
عليهن فاعتبر بهم و الطلاق الذي يرفعه لهن فاعتبر بهن تحقيقا للمقابلة
و من القسم حتى كان للامة الثلث من القسم و للحرة الثلثان لانه نعمة
مبنية على الحل فيتنصف و كالمالكية فانها ايضا من تلك الكرامات و هي في
الرقيق ناقصة لانه يملك المال يدا لا رقبة و ان ملك النكاح فينتقص ديته

عن دية

عن دية الحر بما اعتبر في السرقة و المهر و هو عشرة دراهم بخلاف المرأة
فان ديتها نصف دية الرجل علم ان العبد اذا قتل خطأ وجب على عاقلة القاتل
قيمته عندنا قلت او كثرت لا يزاد على عشرة آلاف درهم بل ينقص منها ما اعتبره الشرع
في اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا و هو المهر و في اقل ما يقطع به اليد التي بمنزلة
نصف البدن و هو عشرة دراهم و ان كانت قيمته عشرين الفا او استهلاكا او وطئا يعني ينقص
ملك العبد حيث يملك التصرفات في المال يدا لا ملكا فلا بد من ان ينتقص بدله
كما نقصت دية الانثى عن دية الرجل بسبب الانوثة التي توجب نقصانا في المالكية
الا ان الرق ينقص احد ضربي المالكية و هما مالكية المال و مالكية النكاح و لا
يعدمها لان العبد في مالكية النكاح مثل الحر و مالكية المال لم تزل عنه بالكلية فانها
تثبت بامرين ملك الرقبة و ملك التصرف و اقويهما الثاني لان الغرض المتعلق
بالمالكية و هو الانتفاع بالملك يحصل به و ملك الرقبة وسيلة اليه و العبد و ان لم
يبق اهلا لملك الرقبة فهو اهل للتصرف في المال الذي هو اصل و اهل لاستحقاق
اليد على المال لانه مع صفة الرق اهل للحاجة فيكون اهلا لقضائها و ادنى طرق قضاء
الحاجة ملك اليد فوجب القول بنقصان ديته لا بالتنصيف و بالانوثة ينعدم
احد ضربي المالكية و هو مالكية النكاح فوجب تنصيف ديتها و بتنصيف النعمة
يتنصف النقمة اي العذاب يعني ان نحو الذمة و الحل و غيرهما من الكرامات نعمة
فلما تنصف اكثرها تنصف النقمة بالجناية على مولى النعمة لان الغرم بالغنم فتنصف
الحدود فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب اذا امكن التنصيف كالجلد
حيث يجب عليه نصف ما يجب على الحر و الا اي و ان لم يمكن التنصيف يكمل الحد

يعني ينقص قيمة العبد عن دية الحر عشرة دراهم ستة الدراهم الشرعي وان كان قيمته عشرين الفا من الدراهم الشرعي تصحيح

كقطع اليد والرق ينافي الولايات كلها كولاية الشهادة والقضاء وغيرها
لانها تبتنى عن القدرة الحكمية اذ هي تنفيذ القول على الغير شاء او ابى فينافيه
الرق المبنى عن كمال العجز ثم الاصل في الولايات ولاية على نفسه ثم تعدى منه
الى غيره ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف يتعدى منه الى الغير فلا يصح امان
العبد المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار
وانفسهم اغتناما واسترقاقا واما امان الماذون فليس من باب الولاية
بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان
مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر اكسابه
فاذا امن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الرضخ فصح في حقه اولا ثم
تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت
والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه
ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية فان قيل المحجور
ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه كما ذهب اليه محمد والشافعي اجيب
بان الامان من الجهاد اذ المقصود اعلاء كلمة الله تعالى وذلك يحصل تارة بالقتال
والحرب بالامان والعبد المحجور لا يملك القتال وكذا ما هو من توابعه والرق
ايضا ينافي ضمان ما ليس بمال اي لا يجب على العبد الضمان بمقابلة ما ليس بمال
لان ضمانه صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة الزوجات والمحارم
لان الصلة كالهبة فلا تجب الدية في جناية خطاه لانها صلة في حق الجاني
اذ ليست في مقابلة المال او المنافع ولذا لم تملك الا بالقبض ولم تجب

فيها الزكوة الا بحول بعد القبض ولا تصح الكفالة بها بخلاف بدل المال المتلف
وعوض في حق المجني عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل
لان الدم لا يهدر ولا عاقلة له ولما لم تجب عليه لم يحملها العاقلة فاقام الشرع رقبته
مقام الارش فلم تجب الدية بل وجب دفعه جزاء الجناية فاذا مات العبد لا
يجب على المولى شيء الا ان يختار المولى الفداء فيعود الى الاصل وهو الارش
حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند الامام وعندهما يكون
كالحوالة حتى يعود حق ولي الجناية في الدفع وهو اي الرقيق معصوم الدم بمعنى انه حرم
التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة اما مؤثمة توجب الاثم
فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام حتى لو وقع في دار الحرب وجب اثما فقط واما
مقومة توجب مع الاثم القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الحرب والعبد كالحر
في الامرين فيساويه في العصمتين فيقتل الحر به اي بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان
على العصمتين والمالية لا تخل بهما ومنها الحيض وهو لغة الدم الخارج من القبل

مطلب حيض

وشرعا دم ينفضه رحم بالغة لا داء بها فخرج الاستحاضة وما تراه بنت سبع سنين و
والنفاس هي الدم الخارج من الرحم عقيب الولادة فخرج الاستحاضة والحيض
ودم بين ولادتي بطن واحد على مذهب البعض وانما جعلهما احد العوارض
لاتفاقهما صورة وحكما وهما لا يعدمان الاهلية اي اهلية الوجوب واهلية
الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة
عنهما شرط للصلوة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس وكذا
للصوم على خلاف القياس لتاديه مع الحدث والنجاسة والجرح اي لما كان في قضاء

انه لو قضاها بلا حرج لان قضاء صوم عشرة ايام
في احد عشر شهرا يسير وقضاء خمسين صلوة
في عشرين يوما مع الكثرة احتياجهن
الى اداء الصلوات الموقتة عسير جدا
زبدة المنار

الصلوة خرج لدخولها في حد الكثرة سقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها
اى الصلوة دونه اى الصوم اذ لا حرج في قضائه لان الحيض لا يستوعب
الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب الاداء ولزم القضاء بخلاف
الصلوة ومنها المرض المراد به غير ما سبق من الجنون والاغماء وهو لا ينافي
الاهلية اى اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة او من
حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعبيد واهلية العبارة
لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعمال الحق صح نكاح المريض وطلاقه واسلامه
وسائر ما يتعلق بالعبارة لكنه اى المريض يوجب العجز فشرعت العبادات
معه بقدر المكنة كلما زاد قوة ازدادت نقصا كما تبين في الصلوة والصوم
وكان ينبغي ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسببه لكنه اذا ظهر انه
سبب الموت هو علة الخلافة لخلافة الوارث والغريم في المال فكان المرض
سبب تعلق حق الوارث والغريم لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب
الناس اليه والذمة تزول بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا
بالدين فيخلفه الغريم في المال فيوجب المرض الحجر على المريض اذا اتصل المرض
بالموت حال كون الحجر مستندا الى اوله اى اول المرض فان الموجب للحجر مرض
هو سبب الموت وهو عن اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الآلام
ولا يظهر ذلك الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اوله
المرض لان الحكم يستند الى اول السبب بقدر ما يصان به متعلق بالحجر
اى في مقدار ما يقع به صيانة حقهما اى حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين

مطلب المرض

ان لم يقدر على القيام وحصا ومستلقيا ان لم يقدر على القعود
ابن

هذا اشارة الى الجواب نقض وهو ان يقال ما ذكرتم في عدم نفاذ اعتاق المريض اذا كان على حق الغريم او الوارث موجود في اعتاق الراهن فانه اعتاق عبد تعلق به
حق المرتهن فلو كان ما ذكرتم صحيحا لما نفذ اعتاقه والجواب ان يقال لا نسلم وجود ما ذكر في اعتاق الراهن وذلك لان المانع في اعتاق المريض تعلق حق
الغريم او الوارث بملك الرقبة وتعلق حق المرتهن بملك اليد وصحة الاعتاق يبتني على ملك الرقبة دون اليد بدليل صحة الوكيل اعتاق الآبق ابن ملك

في حق الوارث والكل في حق الغريم ان استغرق الدين ومقدار الدين ان لم يستغرق
فقط اى لم يوجب الحجر فيما لا يتعلق بحق الوارث والغريم مثل ما زاد على الدين
او على ثلثي المال ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب
والنكاح بمهر المثل لبقائه لانه كبقائه وما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل
ام لا لم يثبت الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق فكل تصرف واقع من المريض
يحتمل الفسخ كالهبة وبيع المحاباة يصح في الحال لان ركن التصرف صدر من الاهل
ووقع في المحل عن ولاية شرعية والمانع متردد فلا حكم له ثم ينقض ذلك التصرف
ان احتيج اليه اى الى نقضه وكل ما لا يحتمله اى الفسخ يصير كالمعلق بالموت حيث
لا يقبل النقض كالاعتاق اذا وقع على وارث او على غريم فان كان الميت ذيونه
مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الداين فيجب السعاية في الكل وان لم يكن
دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين فيجب السعاية فيهما
لان حق الوارث بخلافه اى الاعتاق عبد الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن
في ملك اليد لا في ملك الرقبة وحق الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق
تبتني على الثاني لا الاول والقياس ان لا يملك المريض الصلة وهي تمليك مال الى
الغير بغير عوض مال كالهبة والصدقة وان لا يملك اداء حق الله تعالى المالي كالزكوة
وصدقة الفطر وان لا يملك الوصية بهما اى بالصلة واداء حقه تعالى المالي لوجود
سبب الحجر عن التبرع وهذه الاشياء تبرعات لكنا استحسناها اى تلك التصرفات
من الثلث نظرا له ليتدارك بعض ما قصر في صحته قال عليه السلام ان الله تعالى تصدق
عليكم بثلث اموالكم في آخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوه حيث شئتم

ط بان يعتق المريض عبدا قيمته مالة المستغرق بالدين
ح بان يعتق عبدا تزيد قيمته على ثلث ماله للعبيد
ط بان لم يكن ابن التركة وفاء بحق الغرماء او كان زائدا على الثلث
ولم يرض به الورثة فينقض ذلك التصرف بقدر الحاجة لاحتماله
النقض وان لم يقع الحاجة اليه بان كان في التركة وفاء بحق الغرما
او لم يزد على الثلث بقدر ذلك التصرف ولم يقدر واحد على نقضه
لعدم الحاجة س
فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى
في الاقل من قيمته ومن الدين وكلما يرجع على المولى بعد غناه ويقبل
شهادة معتق الراهن قبل السعاية لانه حر مديون بخلاف معتق
المريض قبل السعاية فلا يقبل شهادته لانه بمنزلة المكاتب
حسن جلبي
لا يجوز الوصية للوارث

مطلب
ط فان الانسان مغرور بامله فانه امله العدمي اجله بوجب ان يعيش
طويلا ويعد كذا وكذا مفضيا عمله على زعم انه يعمل الخيرات في آخر العمر
حسن جلبي

ويعتبر كونه وارثا او غير وارث وقت الموت لا وقت الوصية لانها تمليك يضاف الى ما بعد الموت فيعتبر وقت التمليك حتى
اذا اوصى لاخيه وهو وارث ثم ولد له ابن صحت الوصية للاخ ولو عكس بان اوصى لاخيه وله ابن ثم مات الابن
قبل موت الموصى بطلت الوصية للاخ لما ذكرنا درر

ولما ابطلها اى الوصية الشارع للوارث بقوله ان الله اعطى كل ذى حق حقه الا لا وصية للوارث
بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الاية ثم نسخ هذه الاية وتولاها
اى تنصب لبيانها حيث قال الله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم الاية وقال عليه
السلام ان الله اعطى كل ذى حق
حقه الا لا وصية للوارث بطلت الوصية صورة بان يبيع المريض عينا من
التركة من الوارث بمثل القيمة او لا وقالا تصح اذا كان بمثلها اذ ليس فيه
ابطال شئ مما يتعلق بحق الوارث وهو المالية كما اذا باع من الاجنبى وله
ان بعض ورثته بعين من اعيان ماله فيكون ذلك منه ايصاء صورة اذ
للناس مناقشات فى صورة الاشياء ليست لهم فى معانيها وان لم يكن
ايصاء معنى لكونه مقابلا بالعوض ومعنى بان يقر لاحد من الورثة بالدين فانه
وصية معنى لانه يسلم له المالية من غير عوض وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة
وشبهة بان باع الجيد من الاموال الربوية بردئ من جنسه لم يجز لتقدم
الجودة فى حقه لانه فى العدول عن خلاف الجنس الى الجنس تهمة الوصية بالجودة
وشبهة الحرام حرام واعترض بان تولى الشارع فى الثلثين لا الكل فلم لا يجوز
وصية للوارث من الثلث والجواب ان قوله عم الا لا وصية للوارث
نفى جنس الوصية فيقتضى انه لا يبقى وصية مشروعة فى حقه اصلا ولان
تخصيص الوارث بالذكر يدل على ذلك لانه وغيره فيما وراء الثلث سواء
ومنها الموت وهو عجز خالص ليس فيه جهة القدرة كما فى الرق والمرض
والصغر ويتعلق به احكام الدنيا واحكام الاخرة اما الثانية

فانواع

للذكر مثل حظ الانثيين

وفيه قطعي الرحم وموحش

اى الفرض احرمنا خير الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف

فانواع اربعة الاول ما يجب على غيره بسبب ظلم الغير عليه اما فى ماله او نفسه
او عرضه الثانى ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث
ما يلقاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات والرابع ما يلقاه
من الالام والفضايح بسبب المعاصى والارتكاب القبايح وله اى حكم
الحيوة فى احكام الاخرة وهى الاحكام الاربعة المذكورة لان القبر للميت
بالنسبة الى تلك الاحكام كالرحم والمهد للطفل بالنسبة الى الحيوة الدنيا من
حيث ان الميت وضع فيه للخروج والحيوة بعد الفناء وكانه فى حكم
الاحياء فيما يرجع الى حكم الاخرة كما ان الجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى
احكام الدنيا حتى يصح له الوصية ويوقف له الميراث واما الاولى فانواع ايضا
قدم الثانية لقلتها الاول ما هو من باب التكليف كالصوم والصلوة والزكوة
وغيرها من العبادات والموت يسقط من الدنياوية ما هو من قبيل التكليف
لان الغرض الاداء عن اختيار ليحصل الابتلاء وقد فات ذلك بالموت الا الاثم
فانه يبقى لانه من احكام الاخرة وقد سبق انه فيها ملحق بالاحياء والثانى ما شرع
عليه لحاجة غيره وهو ينقسم الى ثلثة اقسام الاول الصلة كالزكوة وصدقة
الفطر ونفقة المحارم الثانى الدين المتعلق بالذمة والاجل فيه الثالث حق متعلق
بالعين كالودايع والمغصوب والموت يسقط مما شرع عليه لحاجة غيره الصلة
لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها فى الرق والرق ينافى وجوب الصلوة
فالموت اولى الا ان يوصى فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه فيه نظرا له
ويسقط ايضا دينا فى الذمة فانه لا يبقى بمجرد ذمته المقدرة لانها ضعفت

حتى بطلت الزكوة وساير القرب عنه اى عن الميت لفوات غرضه
وهو الاداء عن اختيار فلا يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعى
بناء على ان الفعل هو المقصود وعنده المال
هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال كانت له ان ياخذ مقدار
الزكوة عندنا كما فى دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ
ابن ملك

ليتدارك بعض ما قصر فى صحته كاملة درر

فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود احدهما الا اذا بقى مال او كفيل عند ابى حنيفة لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما يصح
لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها فى الاخرة اجماعا منلا عينى

للموت

بالموت فلا تحتمل الدين بنفسها الا ان ينظم اليها اى الذمة مال يؤدى منه
اوكفيل يؤكد به الذمم وح يصير ذمته كالمحققة فيبقى الدين حتى اذا انتفيا
انتفى الدين ولهذا قال الامام الكفالة بالدين عن المفلس لا تصح اذا لم يخلف
كفيلا بخلاف الرقيق المحجور بحيث تصح الكفالة بما اقر به و يؤخذ بها فى الحال
لان ذمته فى نفسه كاملة لحيوته ومكلفيته وانما ضمت المالية اليها فى
حق المولى حتى يباع رقبته بالدين نظرا للغرماء ولا يسقط حقا متعلقا بالعين
كالودايع والمغصوب لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود فى حقوق العباد
سلامة العين لصاحبه ولهذا لو ظفر به له ان ياخذه بنفسه بخلاف العبادات
والثالث ماشرع لحاجة نفسه والموت لا يسقط ماشرع له لحاجته
لانه مخلوق محتاج والموت لا ينافى الحاجة فيبقى ما تقضى به تلك الحاجة
على حكم ملكه ولذا قدم جهازه على ديونه لان حاجته الى التجهيز اقوى منها اليها كما
ان لباسه حال حيوته مقدم على ديونه وهذا التقديم اذا لم يكن حق الغير متعلقا
بالعين اما ان كان كالمرهون فصاحب الحق اولى بالعين من صرفها الى التجهيز
ثم تقدم ديونه على وصاياه لانه اهم من الوصية لان الدين حائل بينه وبين ربه
ثم يقدم وصاياه من ثلثه اى ينفذ وصاياه من ثلث ماله قبل ان يقسم ماله بين
الورثة لان الشارع قطع حق الوارث فى الثلث لحاجته الى تدارك ما قصر
فيه حال حيوته وهذه الحاجة اقوى من خلافة الوارث عنه فى المال كيف وقد
نص الله تعالى على ذلك بقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين ثم يورث
ويقسم ماله بين الورثة بطريق الخلافة عنه لان الوارث اقرب الناس

اليه

اليه فانتفاع قريبه بماله كانتفاع نفسه به حتى لو احياه الله تعالى فما وجد فى يد ورثته
من ماله بعينه اخذه لان الوارث خلف عنه فى الملك فاذا وجد الاصل بطل حكم
الخلف ولكن انما يعود الى ملكه بقضاء او رضاء بخلاف ما اذا ازال الوارث عن
ملكه او اتلفه لانه ازال او اتلف مال نفسه لانه صار له بموته وبخلاف امهات
اولاده ومدبره لانهم عتقوا بوجود الموت والعتق بعد وقوعه لا ينفسخ كذا
فى الكافى بنظر له متعلق بالجميع اى يثبت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له
لان النفع فى الكل راجع اليه كما بينا ولذا ايضا يبقى الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف
لان المولى يحتاج اليه لانها اعتاق معنى وبه يحصل الخلاصة من العقاب قال ع م
من اعتق رقبة مؤمنة اعتق الله تعالى بكل عضو منه من النار وكذا يبقى الكتابة
بعد موت المكاتب عن وفاء اى ما يفى ببدل الكتابة لحاجة المكاتب الى بقائها
لانه ينال بذلك شرف الحرية ويعتق اولاده ولا يتاذى فى قبره بتاذى ولده
بتعيير الناس اياه برق ابيه قال ع م يؤذى الميت فى قبره ما يؤذيه فى اهله ولذا
ايضا قلنا تغسل المرأة زوجها فى العدة لان الزوج مالك لها فبقى ملكه فيها
الى انقضاء العدة فيما هو من حوايجه خاصة حالة الموت وهو الغسل بلا عكس حيث
لم يكن لزوجها ان يغسلها اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية
فان قيل المملوكية سمة العجز فاذا نفاها الموت فلان ينفى المالكية وهى سمة القدرة
اولى اجيب بان الملك فى المملوك شرعت لقضاء حاجة المالك لا لقضاء
حاجة المملوك فيبقى المالكية ما بقى الحاجة ولا يبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة
الى اثباتها الا انها لم تشرع لحاجة المملوك فلو بقيت لصارت له والرابع لا يصلح

ع

فان قلت المملوكية فى الزوجة يبقى فى حق الكفن على الزوج ويرث منها قلت لزوم الكفن ليكون تسليمها الى التراب وهى كانت مشغولة بخدمة الزوج كحيثيتها التى كانت مستورة العورة وكذا فى الامة واما الميراث فبالنص على خلاف القياس

الدرك بالفتحتين والسكون اللادراك

لقضاء حاجة الميت واليه اشار بقوله واما ما لا يصلح لحاجته كالقصاص فانه شرع

لتشفى الصدور ودرك الثأر والميت غير محتاج اليه وانه لا يصلح لقضاء حوايجه

من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه فيجب القصاص للورثة ابتداء لان الميت خرج

عند ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب لو وجب ابتداء للمولى القائم مقامه يؤيده قوله تعالى

ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا جعل ثبوت القصاص للولى ابتداء فلم يكن

الوارث خليفة عنه فى القصاص ولذا صح عفو حال حيوة المورث لا كالوابراء الوارث

غريم المورث عن الدين حال حيوته ولان الغرض من شرعه لما كان درك الثأر وان

يسلم حيوة الاولياء والعشاير اذ لو لم يقتل القاتل يقصد قتلهم وذلك يرجع

اليهم كان القصاص حقهم ابتداء فان قيل فينبغى ان لا يجوز استيفاء القصاص

الا بحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك اذ لو عفى احدهم او استوفاه بطل

اصلا ولا يضمن الباقين شيئا قلنا القصاص لكونه جزاء فعل واحد واحد لا يتجزى

اذ لا يمكن ازالة الحيوة عن بعض المحل دون البعض فيثبت فى حق كل واحد كملا كولاية

النكاح للاخوة فاذا استوفى احدهم او عفا لا يضمن شيئا للباقى لانه تصرف فى خالص

حقه ولذا قال الامام للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف فى خالص

حقه لا فى حق الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو

عن الغائب ووجهان جهة وجود العفو لانه مندوب والعفو هنا معدوم

ولا عبرة بتوهمه بعد البلوغ لان فيه ابطال الحق ثابت للكبير بالاحتمال فصح

عفوهم قبل موته لان القصاص لهم ابتداء ولم يورث القصاص ايضا عنده

اى لا يثبت على وجه يجرى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء لهم حتى ينتصب

البعض

بل شرعت حقا عليه فلو بقيت لحاجته لصارت حقا له تحقيق

ثم هذا الخلاف يظهر فيما اذا كان بعض الورثة غائبا واقام الحاضر بينة فعنده لما لم يكن موروثا كلف الغائب ان يعيد البينة عند حضوره ولا يقضى لهما بالقصاص قبل الاعادة فيحبس القاتل حين اقام الحاضر البينة اى لان يحضر الغائب فيعيد البينة وعندهما لما كان موروثا لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغائب لان احد الورثة انتصب خصما عن الميت ومتى اقام بينة لم يجب اعادتها

ابن ملك رحمة الله تعالى

البعض اى بعض الورثة خصما عن البعض الآخر فان الحاضر لو اقام بينة على القاصر

فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل

اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء وكل منهما فى حق القصاص كانه منفرد وليس

الثبوت فى حق احدهما ثبوتا فى حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال واما عندهما

فموروث لانه خلفه وهو المال موروث اجماعا وحكم الخلف لا يخالف حكم الاصل

والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه

لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او العفو والمال يصلح لحوايج الميت من التجهيز

وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو

المال ان الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوايج

الميت لورثته خلافة لا اصالة كذا قالوا اقول فيه بحث اذ قد سبق فى مباحث

القضاء ان المال ليس بمثل معقول للقصاص وان سبب الاصل انما يوجب

الخلف اذ كان الخلف مثلا معقولا للاصل واما اذا كان غير معقول فيجب بالسبب

الجديد بلا خلاف فكيف يستقيم قولهم ههنا الخلف انما يجب بالسبب الذى

يجب به الاصل فليتامل الآن اذا انقلب القصاص مالا اما بالصلح او بعفو الورثة

او بشبهة ثم يثبت للمقتول ابتداء ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق الخلافة عنه حتى

يقضى منه ديونه وينفذ وصاياه لان الاصل فى القصاص ايضا ان يجب للميت

لانه واجب بمقابلة تفويت دمه وحيوته الا انا انتفاه للورثة ابتداء المانع وهو

انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته وفى الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا

ففارق الخلف الاصل لاختلاف فى حاليهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حاجة الميت

بيانه ان حدوث العالم ثابت حسا ومشاهدة لكونه محاطا بالحوادث وعقلا فان الجسم لا يخلو من الحوادث وما لا يخلو عنها فهو حادث وقد علم ان الحادث لا بد له من محدث لانه جائز الوجود وما جاز عليه الوجود والعدم لم يكن وجوده من مقتضيات ذاته بالوجود [illegible] العدم خصوصا بعدما كان معدوما دليل على انه محدث فكان الكافر على هذا منكرا لما ثبت بطريق لا يمكن انكاره وجحوده فيكون مكابرة جاحدا بعد وضوح الدليل فلا يعذر ره كشف الاسرار

ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حاليهما وان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث فكذلك السبب انعقد له اسنادا لا عن قول فيجب للورثة ابتداء يعني ان القصاص وجب للورثة ابتداء لكن سببه انعقد للميت لان المتلف حيوته وكان ينتفع بها اكثر من انتفاع اوليائه بها فصح بعفو القتيل عفوه اي المجروح ايضا لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان اما النوع الثاني يعني العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل فاصناف ايضا كالاول

منها ما يكون من المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل ومنها ما يكون عن غيره عليه كالاكراه فمن الاول الجهل وهو عدم العلم عما من شانه فان كان مع اعتقاد النقيض فمركب والا فبسيط وهو بحسب هذا المقام اربعة اقسام بين الاول بقوله اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفاته كما له ونبوة محمد عليه السلام فانه مكابرة محضة وعناد بحت لوضوح البراهين القطعية واورد بان الكافر الكابر قد يعرف الحق كما قال تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ثم انما يكفر جحودا واستكبارا كما قال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا واجيب بان معنى الجهل منهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول ورده بعض الافاضل بان الاذعان حاصل فيما ذكره لانه قلبي ولحاجة عن الايراد بان ترك الاقرار فيما يعرفه ويجحده جهل ظاهر اقول فيه بحث لان ترك الاقرار كالاقرار اللساني كان الجهل كالعلم جناني فكيف

جهل الكافر

وانما جعل ما رضاع انه امر اصلي قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا [illegible] حقيقة الانسان [illegible] الاكتساب للجهل واختيار له [illegible] فاقدا على ازالته بالاكتساب العلم جعل تدريجا [illegible] ابن ملك

يعني العوارض المكتسبة نوعان من المرء اما من نفسه او من غيره عليه تلويح والجهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو في الغاية وجهل هو دونه وجهل يصلح شبهة في الغاية وجهل يصلح عذرا تلويح [illegible] فان انكاره بمنزلة المحسوس فلذلك لم يجعل جهل الكافر عذرا يوجبه ابن ملك

يستقيم

يستقيم جعل ترك الاقرار من قبيل الجهل بل الجواب اما بتخصيص المثال بجهل كافر جاهل غير معاند واما بتعميم الجهل المعاند وجعل تسمية فعله جهلا من قبيل تسمية المسبب باسم السبب فان تركهم الاقرار واظهارهم الانكار مسبب عن جهلهم بوخامة عاقبة من ترك العمل بموجب علم يفيده البراهين القطعية فتدبر فديانته اي اعتقاد الكافر في حكم لا يقبل التبديل كعبادة الاوثان مثلا باطلة حتى لا يعطى الكفر حكم الصحيح بوجه وفيما احد ديانته في حكم يقبله اي التبديل دافعة للتعرض له لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون ودافعة للخطاب اي دليل الشرع في حكم الدنيا لا تخفيفا لهم بل استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كما ان الخطاب لا يتناولهم فيها كما ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند الياس فيثبت بناء على ما ذكر من دفع الخطاب تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز بيعها ونحوها نحو المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير وصح لهم نكاح المحارم فيما بينهم ان تدينوا به اي اعتقدوا جواز النكاح فيثبت به الاحصان حتى ان وطئ في ذلك النكاح ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط الاحصان القذف وفاذا صح هذا النكاح لا يكون الوطئ زنا فيحد قاذفه ويجب النفقة بذلك النكاح ايضا الصحة بذلك المعنى ولا ينفسخ ذلك النكاح ما دام الزوجان كافرين الا بمرافعتهما الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام بمرافعة احدهما فقط اعلم ان المراد بمعتقدهم ليس ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم جواز السرقة او القتل بغير سبب فانه لا يكون دافعا للتعرض بل المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشايع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في

[illegible] انما لهم [illegible] الله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما [illegible] ولا يعلمون

ط وتمهيد العقاب الآخرة وخلودهم في النار وتحقيقا لقوله تعالى وما هو عليهم [illegible] الكافر

وموجب [illegible]

مطلب [illegible]

او ماكان شايعا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم اولم ترد وسواء كان حقا او باطلا واقعا كنكاح المحارم في دين المجوس فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شايع فيما بينهم لم يثبت حرمته عندهم فيكون ديانة لهم تلويح

ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز
نكاح المحارم في شريعة آدم ولم يثبت كونه سببا للارث في دينه فلا يثبت له
في اعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم اذا لم يعتمد على شرع
واما الربوا فقد نهوا عنه جواب اشكال يرد على قولهم ان ديانتهم معتبر في يرك
التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم في باب الربوا ايضا فاجاب بوجهين الاول
ان ذلك ليس بديانة لهم بل هو فسق في ديانتهم ايضا قال الله تعالى واخذهم الربوا
وقد نهوا عنه واستحلالهم الربوا كاستحلالهم الزنا مع كونه محظورا في الاديان
كلها واشار الى الثاني بقوله او استثنى عن العهد يعني ان الربوا مستثنى عن عهودهم
قال عليه السلام الا من اربى فليس بيننا وبينهم عهد فلا يكون الخطاب قاصرا عنهم
في حقه وبين الثاني بقوله واما جهل كذلك اي لا يصلح عذرا لكنه اي هذا الجهل
دونه اي ادنى من الاول وله امثلة الاول كجهل ذي الهوى كالفلاسفة والمعتزلة
بصفات الله تعالى اي بصحة اطلاقها عليه تعالى وبزيادتها على الذات والخلاف في زيادة
الصفات الحقيقية القائم بذاته تعالى كالعلم بمعنى الحاصل بالمصدر وهو الذي يقال
بالفارسية دانش وهو الاثر الحاصل في الفاعل من اتصافه بالمصدر كهيئة المتحركية
المحسوسة واما العلم بالمعنى المصدري الذي يقال له بالفارسية دانستين فثبوته
متفق عليه وموضع تحقيقه علم الكلام واحكام الآخرة اي كجهل ذي الهوى
بالاحكام المتعلقة بالآخرة كجهل المعتزلة بعذاب القبر على ما هو المشهور منهم لكن
الزاهدي صرح بالاتفاق فيه وبالرؤية والشفاعة لاهل الكبائر وعفو ما دون
الكفر وعدم خلود الفساق في النار وجميع ذلك مخالف للدليل الواضح من
الكتاب

وانما كان دون جهل الكفار لان صاحب الهوى ما أول للقرآن او يصرفه عن ظواهره الدالة على الخصم نقيض معتقده ويحمله على وفق معتقده لا انه ينبذه وراء ظهره مثل الكافر تلويح

جهل اهل الهوى

الكتاب والسنة والمعقول وموضع استيفائه الكلام او لعله لم يكن هذا الجهل عذرا لكنه
لما نشاء من التاويل للادلة كان دون جهل الكافر ولما اظهر الاسلام لزمنا المناظرة
معه والالزام معهم فلا يترك على ديانته فيلزمه جميع احكام الشرع والمثال الثاني
كجهل الباغي وهو الخارج عن طاعة الامام بتاويل فاسد وشبهة طارية فيضمن الباغي
باتلاف نفس العادل او ماله لبقاء ولاية الالزام عليه لاسلامه الا ان يكون له اي للباغي
منعة اي شوكة وتظاهر فيسقط الالزام لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتاويله الفاسد
ولا يؤخذ بضمان ما اتلف منهما لكنه يسترد ما كان في يده لانه لا يملكه قالوا المراد انه
يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يجبرون على ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة
الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة
لا تظهر في حق الشارع لا تسقط حقوقه ويجب علينا محاربتهم لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي
حتى تفيئ الى امر الله ولان البغي معصية ومنكر ونفي المنكر فرض وذلك هنا بالقتال وقيل
انما تجب بطريق الدفع والعبارة لا تخلو عن الاشارة اليه فتامل ويجب علينا ايضا
قتل اسيرهم اي من اسير منهم على ان الاضافة بمعنى من وكذا الحال قولهم وجريحهم وانما
وجب هذا دفعا لشرهم بلا سقوط الارث من الطرفين اي العادل لا اذا قتل الباغي
الموروث له لا يحرم العادل عن ارثه فان الاسلام جامع والقتل حق وكذلك العكس
لكن لو ادعى الباغي الحقية بان قال كنت على الحق وانا الآن على الحق لان الاسلام ايضا جامع
والقتل حق ولو في زعمه حتى لو لم يقل ذلك يحرم بالاتفاق وقال ابو يوسف لا يرثه بحال
لان اعتقاده وتاويله ليس حجة على العادل ولا ضمان لمال المتلف عطف على لا سقوط
فان الدار لما كانت متحدة حقيقة لا حكما اذ الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان

جهل الباغي

مطلب يجب محاربة البغي

الآخر على الباطل ثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك
ولم يثبت الملك بالشبهة حتى لو اختلفت من كل وجه لثبت الملك بالاستيلاء التام
بلا ضمان ولو اتحدت كذلك لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما اختلفت
من وجه دون وجه لم يثبت واحد منهما بالشك وقيد المال بالمتلف لانه
لو انكسرت شوكة البغاة يرد اليهم اموالهم القائمة في ايدينا نظرا الى اتحاد الدار
حقيقة والثالث كجهل المخالف في اجتهاده الكتاب الغير القطعي الدلالة والا فيكفر
كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله تعالى
عليه او السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطي على قول سعيد بن المسيب فان فيه
مخالفة حديث عسيلة المشهور ثم والاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة
انعقد على بطلانه حتى لو قضى القاضي في امثال هذه المسائل لا ينفذ وبين الثالث
واما جهل يصلح بشبهة دارئة للحدود والكفارات كالجهل في موضع الاجتهاد
الصحيح اي غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع او في موضع الشبهة
الاول كجهل من اقتص بعد عفو شريكه اي اذا عفا احد الوليين ثم اقتص الآخر
على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد فان
عند البعض لا يسقط القصاص فصار شبهة في درء القصاص على القاتل
والثاني كجهل من زنا بجارية امرأته او والده بظن الحل فلا حد عليه فانه موضع
الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد حتى يندرئ بها ولا يثبت النسب والعدة
بها وان كانا يثبتان بالوطي بشبهة واعلم ان الشبهة نوعان الاول هذا ويسمى
شبهة الاشتباه وشبهة في الفعل وهو توهم ما ليس دليل الحل دليله ولا بد فيها

فيها

اذ انه نجس السكر وكثير من العلماء ذكروا البنج من امثلة المباح مطلقا وذكر قاضيخان في شرح الجامع ناقلا عن ابي حنيفة ان الرجل اذا كان عالما بتاثير البنج في العقل فاكله فسكر يصح طلاقه وعتاقه وهذا يدل على انه حرام
وانظر الى ظهر الصحيفة
ابن ملك

فيها من الظن ليتحقق الاشتباه والثاني يسمى شبهة الدليل وشبهة في المحل
وهو ما يوجد الدليل على الحل مع تخلف المدلول لمانع اتصل به كوطي جارية ابنه ومعتدة
الكنايات فانه لا يجب عليه الحد وان علمت انها علي حرام لان الشبهة فيه نشات عن
الدليل وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجاني لان المؤثر في الاسقاط هو الدليل
لا يتفاوت بالظن وعدمه ولذا لم يتعرض له ههنا وبين الرابع بقوله واما جهل يصلح عذرا
كجهل مسلم في دار الحرب لم يهاجر الينا فان جهله بالشرائع كلها يكون عذرا حتى لو مكث
ثمه مدة ولم يصل ولم يصم لعدم علمه انها واجبات عليه لا يجب عليه القضاء بعد العلم بالوجوب
خلافا لزفر لان الخطاب النازل خفي في حقه فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء الجهل
من قبل خفاء الدليل في نفسه ومسلم في دارنا لكن لم يبلغه الخطاب لعدم انتشاره في
دارنا كما في قصة اهل قبا فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى
بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم
الى بيت المقدس وكالجهل من الوكيل بانه وكيل او الجهل من العبد بانه ماذون فانه لا يصير
وكيلا ولا ماذونا بدون العلم حتى لا ينفذ تصرفهما قبل ذلك على الموكل والمولى حتى لو اشترى
الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولي لان في الاطلاق نوع الزام على
المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسلم والمطالبة والمخاصمة
فلا يثبت حكم الوكالة والاذن دفعا للضرر عنهما الا يرى ان احكام الشرع لا يلزم في
حق المكلف قبل علمه فاولى ان لا يلزم حكم العقد على غيره وكجهلهما اي الوكيل والعبد
الماذون بالعزل من الموكل والحجر من المولى حتى ينفذ اي تصرفهما على الموكل والمولى فانه عذر
لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بثبوت العزل والحجر لان الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه

فان الدليل فيه قول بعض الصحابة ان للكنايات رواجع
ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل

مطلب الجهل الرابع

اي ابلغه الخطاب اصلا لتحقق التفلت والبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل بواسطة

لان الاهلية بالعقل والبلوغ وهو لا يعد معا فيجب عليه الصلوة والصوم

لان دار الحرب ليس محل شهرة احكام الاسلام فيجب عليه قضاء الصلوة وان لم يعلم بوجوبها لانه متمكن من السؤال عن احكام الاسلام وترك السؤال تقصير منه فلا يكون عذرا
ابن ملك

على الموكل والعبد على ان يقضي دينه من كسبه او رقبته ويجهل المولى بجناية العبد فانه اذا جنى
خطاء يتخير المولى بين الدفع والفداء وهو الارش فان تصرف في العبد بالبيع ونحوه بعد العلم
بها يصير مختارا وان لم يعلم فلا بل يجب عليه الاقل من الارش والقيمة ويصير جهله بها
عذرا لخفاء الدليل لان العبد مستقل بالجناية ويجهل الشفيع بالبيع اي بيع جاره داره
فانه عذر حتى يثبت له حق الشفيع اذا علم بالبيع لان دليل العلم خفي لان صاحب الدار ينفرد
ببيعها ومنها السكر وهو غفلة سرور وسببها امتلاء الدماغ من الابخرة المتصاعدة
يعطل العقل ولا يزيله ولذا لا يزيل اهلية الخطاب وعدم مكتسب الكون الشرب الذي
سببه اختياريا وهو حرام بالاجماع لكنه اما بطريق مباح كالسكر بالدواء او بما يتخذ من البنج والافيون
من الحبوب والعسل وبشرب الخمر مضطرا او ملجاء فيمنع كالاغماء اي كما يمنع الاغماء
من العطش او بالقتل او بقطع العضو
صحة التصرفات من الطلاق والعتاق والبيع والشراء ونحو ذلك لانه ليس من اللهو حتى
يؤخذ به قضاء ومن اقسام المرض كالصداع فلا يكون المبتلى به مخاطبا او بطريق محظور
وهو السكر من كل شراب محرم كالخمر والباذق والمنصف فلا ينافي هذا النوع من السكر
الخطاب بالاجماع لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
حتى تعلموا ما تقولون وهذا الخطاب حال السكر لانه ممنوع عن القرب من الصلوة حال
السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطبا به في تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب اذا كان
متوجها حال السكر فقط وكذا اذا كان متوجها حال الصحو لانه يصير في التقدير
كانه قال للصاحي اذا سكرت فلا تقرب الصلوة فلو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز
ذلك كما لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا واذا ثبت انه لا ينافي الخطاب
فلا يبطل الاهلية لان الخطاب بالشارع بناء عليها فيلزمه الاحكام كلها من الصوم والصلوة

ونحوهما

ونحوهما ويصح تصرفاته كلها قولا وفعلا عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقرار
وتزويج الصغير والصغيرة ونحوها ويصح اسلامه كالمكره لوجود احد الركنين ترجيحا
لجانب الاسلام فانه يعلو ويعلى لا ردته فلا تبين امرأته استحسانا لعدم الركن وهو
تبدل الاعتقاد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد
وحسن ان اقر بما لا يحتمل الرجوع كالعقود والقذف او باشر سبب الحد مطلقا بان زنى
او قذف حال السكر اما الاول فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله وهو السكر
واما الثاني فلان السكران اذا باشر سببا هو معصية لم يصلح السكر سببا للتخفيف
لكن اقامة الحد تؤخر الى الصحو ليحصل الانزجار لا ان اقر بما يحتمل اي الرجوع كاقراره
بما باشره اسباب الحدود الخالصة لله تعالى مثلا حد الزناء وشرب الخمر والسرقة فانه
اذا اقر بشيء منها لم يحد لان السكران لا يكاد يثبت على شيء فاقيم السكر مقام الرجوع
فيما يحتمل من الاقارير وحده اي حد السكر يعني الحالة المميزة بين السكر والصحو اختلاط
الكلام هذا متفق عليه في غير وجوب الحد من الاحكام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد
بالاقرار بما يوجب الحد الخالص وذا الامام ابو ح لايجاب الحد عدم الفرق بين الارض و
السماء يعني اعتبر في حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء
ولا يفرق الارض من السماء اذ لو قيد ففي السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندرئ به
الحدود ومنها اي من العوارض المكتسبة الهزل فسره الشيخ ابو منصور بما لا يراد به معنى لا حقيقي ولا مجازي
بل يراد بها ماله عن افادة الغرض وفسره فخر الاسلام بان يراد بالغفلة ما لم يوضع له ولم يرد
كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية
بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بقسميه فيتناول وضع المجاز كما سبق تحقيقه في اوائل
الكتاب وهو ضد الجد وهو ان يراد باللفظ معناه الحقيقي او المجازي ويرادفه التلجئة وقيل هو

مطلب لا يصح الحكم بارتداد السكران

يعني اذا تكلم السكران بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة تبتني على تبدل الاعتقاد والسكران غير معتقد لما يقوله

ولو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا ينفع الا بالقصد ولا قصد له وهي حالة الصحو ... ولا تبين امرأته ...

مطلب حد السكر للايجاب

وهو في اللغة اللعب وفي الاصطلاح ما ذكره المحشي

اعتقدنا والاول اصح وشرطه التصريح به اى شرطه ان يكون مشروطا باللسان صريحا
قبل العقد فلا يثبت بدلالة الحال لا ذكره فى العقد لانه لو ذكر فيه لما حصل مقصودهما
لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقده الناس بيعا وهو ليس ببيع فى الحقيقة بخلاف
خيار الشرط حيث شرطه فيه وهو لا ينافى الاهليتين اى اهلية الوجوب واهلية الاداء
ولا اختيار المباشرة والرضاء بها بل اختيار الحكم والرضاء به يعنى ان الهازل يتكلم بصيغة
العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد
الى الشئ وارادته والرضاء هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشئ مثلا يختاره ذلك
ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصى والقبايح بارادة الله تعالى لا برضاه ان الله تعالى
لا يرضى لعباده الكفر اذا عرفت هذا فاعلم انه يجب النظر فى التصرفات كيف تنقسم
بحسب الاخبار والوصف فالتصرفات اما عقايد او اخبارات او انشاءات لان التصرفات
ان كان لاحداث حكم شرعى فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات
والا فعقايد فالانشاء اما ان يحتمل الفسخ اولا والاول اما ان يتراضيا المتعاقدان على
اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلثة اما ان يتفقا على الاعراض
عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليها او على انه لم يحضرهما شئ او اما ان لا يتفقا
على شئ من ذلك وح اما ان يدعى احدهما الاعراض والاخر البناء او عدم حضور شئ
او يدعى احدهما البناء والاخر عدم حضور شئ فشرع فى بيان الاقسام الثلثة وما يتعلق
بها فقال فالهزل بالردة كفر بعين الهزل لا بما هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين
وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية عن الكفار انما كنا نخوض ونلعب الاية
قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم الاية فلا يرد

اى شرط الهزل ان يجرى المواضعة قبل العقد بان قال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا نوضح

اى ان لم يكن القصد منها الى بيان الواقع بل الى ربط القلب بما فى الواقع فاعتقادات حسن

ان الارتداد

التلجئة هى العقد الذى يباشره الانسان لضرورة تعتريه كالمدفوع اليه فيكون اخص من الهزل لانها لا تكون الا عن ضرورة والهزل يكون عن ضرورة وبدونها ايضا وهى تختص بالاموال والهزل يجرى وغيرها كالنكاح وهى انما تكون بناء على المواضعة السابقة والهزل قد يكون سابقا وقد يكون مقارنا صورتها ان يقول لآخر ابيع دارى منك وليس ببيع حقيقة وانما هو تلجئة ويشهد على ذلك ثم يبيع فى الظ وشرح هذا ما اشير فى المبسوط معنى قول الجئ اليك دارى حتى جعلتك ظهرا لا تمكن بجاهك من صيانة ملكى اكمل

ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضاء بالحكم والاسلام هزلا
صحيح يوجب الحكم بالاسلام لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد ترجيحا لجانب الايمان للرضاء
باحد الركنين فانه يعلو ولا يعلى عليه كما فى الاكراه لا لان الاصل فى الانشاء التصديق
والاعتقاد واما الاخبارات فالهزل يبطلها مطلقا اى سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ
كالبيع والنكاح او لا كالطلاق والعتاق او اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا
بان بينهما نكاحا او بانهما تبايعا فى هذا الشئ بكذا او لغة فقط كما اذا اقر بان له بذمته كذا
وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به وصدقه والهزل يدل على عدمه لانه دليل الكذب
كالكره حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصدق
والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا واما الانشاءات فان احتمل العقد الفسخ
كالبيع والاجارة ونحوهما فاما ان يتواضعا اى المتعاقدان فى اصل العقد بان يقولا
قبل البيع نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع فان اتفقا على الاعراض بان قالا
بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل لا تفاقهما على الاعراض فان اتفقا على بناء
العقد عليه اى الهزل والمواضعة صار كخيار الشرط لهما اى العاقدين مؤبدا الوجود
الرضا بالمباشرة لا بالحكم وهو الملك كما فى الخيار فيفسد العقد كما فى الخيار المؤبد لكن لا يملك
بالقبض كما يملك فى سائر البيوع الفاسدة لعدم اختيار الحكم فان نقضه اى العقد الذى
اتفقا على انه مبنى على المواضعة احدهما اى المتعاقدين انتقض لان لكل واحد منهما ولاية
النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار لهما فان اجازه
احدهما لا يبطل خيار الآخر وقدر الامام مدة الخيار بثلثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد
حتى يتقرر الفساد بمضى المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض ولذا قال

وبعنا بطريقه صح البيع بالثمن المذكور وبطل الهزل صح

وان اجازه في ثلثه جاز لا ان اجاز اي احدهما وان اتفقا على ان لم يحضرهما شئ اي لم يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضا او اختلفا في الاعراض والبناء
صح العقد عنده اي عند الامام عملا بالعقد الشرعي الذي الاصل فيه الصحة واللزوم
حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد فيه
اولى من اعتبار المواضعة التي لم تتصل بالعقد لا عندهما لان العادة جارية بان بنيا
على المواضعة لئلا يكون الاشتغال بها عبثا فان مقصودهما بالتواضع صون المال
عن المتغلب ولان الاصل في العقد وان كان الصحة واللزوم لكن المواضعة السابقة
من اسباب الترجيح واجيب عن هذا بان العقد متاخر والمتاخر يصلح ناسخا للمتقدم
تمييل للنفي لا المنفي
اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء ولا مغير ههنا لان احد يدعي عدم
المضي فالعقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم بلا معارض يكون ناسخا للمواضعة
السابقة واما ان يتواضعا في قدر الثمن بان يتواضعا مثلا على البيع بالفي درهم على
ان يكون الثمن الف درهم حقيقة او يتواضعا في جنسه بان يتواضعا مثلا على
البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن مائة درهم فالعبرة بظاهر العقد عنده في
صور الوجهين الوجه الاول الهزل في القدر والثاني الهزل في الجنس وصورهما
ما اذا اتفقا على البناء على الهزل والاعراض عنه او على ان لم يحضرهما شئ او اختلفا
في الاعراض والبناء وانما اعتبر بظاهر العقد في صورة الاتفاق على البناء ههنا ولم
يعتبر فيما سبق بحكم بفساد العقد ثمة لان العمل بالمواضعة ههنا يجعل قبول
اي في صورة المواضعة على نفس العقد اي كون اشتراط احد الالفين لثبوت البيع
احد الالفين شرطا لثبوت البيع بالآخر فيقتضي ان يفسد العقد وقد جد في اصله
وهو يقتضي ان لا يفسد والترجيح بالاصل اولى من الترجيح بالوصف وعندهما

وهو الثمن لانه وسيلة لا مقصود فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد
العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالف من اعتبار التسمية منه

العبرة

العبرة بظاهر العقد في صور الوجه الثاني وبالمواضعة في صور الوجه الاول الا عند اعراضهما اي ينعقد
البيع في الوجه الثاني بمائة دينار على كل حال وفي الاول بالف درهم الا ان يتفقا على الاعراض وذلك
لان اعتبار الهزل في الاول لا يوجب بطلان العقد لامكان العمل بالجد بعد اعتبار المواضعة
بتصحيح العقد بما بقي من المسمى ثمنا وهو الالف فوجب العمل بهما غاية الامر ان العمل بالمواضعة
بمنزلة شرط مخالف لمقتضى العقد لكن الشرط اذا لم يكن له طالب من جهة العباد لا
يفسد كشرط ان لا يبيع الدابة بخلاف الهزل في الجنس حيث لا يمكن العمل بهما لان اعتبار
المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان الدراهم لم تذكر فيه وهو مبطل للعقد
فافترقا وان لم يحتمل العقد الفسخ عطف على قوله ان احتمل الفسخ بمعنى انه لا يجوز فيه
النقض والاقالة وهو ثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط
وذكر اولا والاول اما ان يكون المال فيه تبعا او مقصودا فبين الاقسام بقوله فمنه
ما لا مال فيه كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وصورة الطلاق
والعتاق ان يقع التواضع بين الزوج والمرأة وبين المولى والعبد بان يطلقها او يعتقه
على نية ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق مرادهما وهكذا العفو عن القصاص وصورة
اليمين ان يتواضع مع امرأته وعبده بان يعلق طلاقها او عتقه بدخول الدار ويكون
ذلك هازلا وهكذا في النذر فكله صحيح والهزل باطل لقوله ثلث جدهن جد
وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين
والنذر ملحق باليمين لقوله النذر يمين وكفارته كفارة اليمين والعفو عن القصاص
ملحق بالطلاق لان كل واحد منها اسقاط بني على السراية واللزوم ولان الهزل لا يمنع
انعقاد السبب لان الهازل راض به وعند انعقاد هذه الاسباب يوجب حكمها ضرورة عدم التراخي ونحوه

وصورة المواضعة في اليمين ان يقول لامرأته اني اقول ذلك بطريق الهزل لا بطريق الجد وصورة الهزل في النذر ان يقول نذرت هازلا او يتواضع
مع فقير انه يوجب على نفسه التصدق عليه على ملاء الناس ولكن يكون في ذلك هازلا حسن جلبي

واعترض بالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب المعلق والطلاق
المضاف ليس بعلة بل سبب معنى ولا استناد الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار
ومنه اى مما لا يحتمل الفسخ ما يكون المال فيه كالنكاح فالهزل اما فى الاصل بان يتواضعا
على ان يتناكحا ولا يكون بينهما نكاح فالعقد لازم ويجب مهر المثل للحديث السابق
او فى قدر البدل بان يتواضعا على ان يذكرا فى العقد الفين ويكون المهر الفا فان اتفقا
على الاعراض عن الهزل والبناء على الظاهر فالمهر الفان وان اتفقا على البناء على الهزل
فالف اما عندهما فظاهر كما فى البيع واما عند ابى ح فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع
ووجهه ان البدل فى البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب
لكونه ركنه فيجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل فى النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر
المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل فى الجانبين للتوالد والتناسل وان اتفقا
على انه لم يحضرهما شىء من الاعراض والبناء او اختلفا فى الاعراض والبناء فقيل المهر الف
وهو رواية محمد عن ابى ح بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح صحة العقد
بالثمن وقيل المهر الفان وهو رواية ابى يوسف عنه قياسا على البيع او جنسه عطف
على قوله قدر البدل اى الهزل اما ان يكون فى جنس البدل ففى الاعراض اى صورة الاتفاق
على الاعراض يجب المسمى وفى صورة الاتفاق على البناء يجب مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة
التزوج بلا مهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المواضع
عليه لانه لم يذكر فى العقد بخلاف المواضعة فى القدر فان المتواضع عليه قد سمى فى العقد
مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية
الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر وفى صورة الاتفاق على عدم الحضور وفى صورة

الاختلاف

الاختلاف فى الاعراض والبناء روى محمد عن ابى حنيفة رحمة الله عليه مهر المثل لان الاصل
بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن فى البيع ولما بطل
المسمى لزم مهر المثل وروى ابو يوسف عنه المسمى قياسا على البيع وعندهما اللازم مهر المثل
بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة
وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل ومنه اى
مما لا يحتمل الفسخ ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كالخلع ونحوه
يعنى الطلاق على مال والعتق عليه والصلح عن دم العمد سواء هزلا فى الاصل او القدر
او الجنس كما اذا خالع بطريق الهزل بان يقول الزوجان نخالع ولم يكن بيننا خلع او خالع
على الفين مع المواضعة على ان المال الف او خالع على مائة دينار على ان المال الف درهم وكذا
فى الطلاق على مال والعتق عليه ونحوها ففى صورة الاتفاق على الاعراض والاتفاق على
عدم الحضور وصورة الاختلاف فى الاعراض والبناء يلزم الطلاق والمال اجماعا اما
عنده فلترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار
باطل عندهما لان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما
اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت
قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق فى ثلثة ايام بطل
الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم وكذا
فى صورة الاتفاق على البناء عندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل فى ذلك
فان قيل الهزل وان لم يؤثر فى التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر فى المال حتى لا يثبت
بالهزل اجيب بان المال ههنا بطريق التبعية وفى ضمن الطلاق فلانه بمنزلة الشرط فيه

وانما كان مقصودا فى هذه الامور لانه لا يجب فيها بدون التسمية ابن
عند التاسع ويكون ذلك هزلا واستهزاء عليه ابن
ثمن الهزل فى الخلع والاتفاق على ان العقد كان جدا
واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل لانه بمنزلة خيار الشرط ابن
والمراد بتاثير الهزل وقوع ما شرطاه من المواضعة على ما فهم من عبارة التوضيح تلويح
اى فى الخلع

اى تبعية للمال للطلاق فى صورة الطلاق على مال لاينافى كونه مقصود العاقد فى الجملة لافى صورة الهزل فلا يرد ماقيل من انه لاتوجيه لهذا الكلام لان المال هنا لايكون مقصود الوجود لانه هازل ولا للمرأة لانها هازلة ولان المال يجب عليها فكيف يكون مقصود لها حسن جلبى

والشروط اتباع وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لاتنافى
كونه مقصود العاقد بمعنى انه لايثبت الا بالذكر فان قيل المال فى النكاح ايضا تبع وقد
اثر الهزل فيه اجيب بان تبعية المال فى النكاح ليست فى حق الثبوت لانه يثبت وان لم
يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لاينافى الاصالة بمعنى
الثبوت بدون الذكر ويتوقف وقوع الطلاق على مشيتها اى ارادة المرأة الطلاق عنده
لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لايفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع وهو
اى الهزل يبطل الابراء اى ابراء الغريم او الكفيل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد
فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط ويبطل ايضا الشفعة اى تسليمها بطريق الهزل يبطلها
قبل طلب المواثبة بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة ويبطل ايضا تسليمها بالهزل بعده
اى بعد الطلب المواثبة التسليم اى تسليم الشفعة وتكون الشفعة باقية لان التسليم
من جنس ما يبطل بالخيار لانه فى معنى التجارة لكونه استيفاء احد العوضين على ملكه
فيتوقف على الرضاء بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم
ومنها اى من العوارض المكتسبة السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف
موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وهو لغة الخفة والحركة وشرعا
لمعنيين احدهما عام وهو خفة تعترى فرحا او غضبا فتحمل على عمل على غير موجب الشرع
والعقل مع ثباته بخلاف العته فيتناول ارتكاب كل محظور والاخر اخص هو المصطلح
ههنا وهو تخصيص العمل بما يخالفهما من وجه لو خامة عاقبته وان كان شرعا
ومحمودا باصله فانه البر والاحسان وان آل الى السرف والطغيان وهو لاينافى الاهليتين
اى اهلية الوجوب واهلية الاداء لكمال العقل والبدن الا ان السفيه يكابر عقله

فى عمله فلا جرم يبقى مخاطبا بتحمل امانة الله تعالى فيخاطب بالاداء فى الدنيا ابتلاء ويجازى
اهلا لتحمل امانة الله تعالى ووجوب حقوقه مبنى اهلا لحقوق العباد وهى التصرفات بطريق
الاولى واتفق على منع مال من بلغ سفيها لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء الآية الى الرشد
عندهما لانه تعالى علق ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح منهم حيث قال
فان انستم منهم رشدا اى ان عرفتم ورايتم فيهم صلاحا فى العقل وحفظا للمال
فادفعوا اليهم اموالهم والى سنه اى سن الرشد عنده اى عند الامام فانه اقام السبب الظاهر
للرشد وهو ان يبلغ سن الجدية وهو خمس وعشرون سنة فانه اقل ما يمكن ان يصير
المرء فيه جدا ذلك وهو لاينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف
فى الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال الامام يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين
سنة اونس منه الرشد او لم يونس ثم اختلفا اى بعد الاتفاق على منع ماله من بلغ
سفيها اختلفوا فى حجر من سفه بعد البلوغ وهو منع نفاذ التصرف القولى فمنعه مطلقا
اى لم يجوز الامام الحجر على السفيه سواء كان فيما يبطله الهزل ويحتمل الفسخ اولا لانه
حر مخاطب فتصرفه صادر عن اهله مضاف الى محله فلا يمنع وذلك لان الخطاب
بالاهلية وهى بالتمييز والسفه لايوجب نقصانا ما فيه بل عدم عمل به مكابرة وتركا
للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس فى ديون العباد ويصح عبارته فى
الطلاق والعتاق والنذر واليمين واقراره على نفسه باسباب العقوبات التى
تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال وجوزاه اى الحجر فيما
يقبل الفسخ ويبطله الهزل كالبيع والاجارة والهبة حقا لدينه وللمسلمين
اما الاول فلان غاية ارتكاب الكبيرة كقتل العمد وعفوها عن المومن فى الاخر ضمن

اموالكم التى جعل الله لكم قياما اى لاتؤتوا المبذرين اموالكم
اموال اليتامى الذين تتفقون فيها الا ينبغى واضاف الاموال
الى الاولياء وبمعنى انها من جنس ما يقيم به الناس معايشهم
كما قال الله تعالى ولا تقتلوا انفسكم او لانهم المتصرفون فيها
القوامون عليها تلويح

وقالا لايدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد تمسكا بظاهر الآية

مطلب بيان سن الجدية

تمسكا بوجوه الاول ان هذا الحجر بطريق النظر وان العقوبة والزجر
والسفيه وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر من
جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا جاز عفو الله تعالى في الآخرة
عن صاحب الكبيرة وان لم يتب تلويح

تلويح عن السفه معتبرا في ايجاب النظر لكانه اولى لان يعتبر فيما يندرئ بالشبهات
ولو جاز الحجر عليه نظرا له لكان اولى ان يحجر عليه عن الاقرار باسباب الحدود
لان الضرر في هذا يلحق بنفسه والمال تبع للنفس فاذا لم ينظر في دفع
الضرر عن نفسه فبقى دفع الضرر عن ماله اولى

اى خوف هذا السفه وههنا قد تضمن لان فى اثبات الحجر عليه ابطال ولايته واهليته والحاقه بالبهائم وهى نعمة اصلية لان الانسان انما يمتاز عن الحيوان بالبيان فلا يجوز
ابطال هذه النعمة لصيانة المال بخلاف منع المال لانه ثبت على خلاف القياس فلا يقاس عليه او ثبت بطريق العقوبة فلا يمكن تعديته الى منع اللسان وقطعها
لان القياس لا يجرى فى العقوبات منار

فانه السفهاء ان لم يحجروا اسرفوا فيركب عليهم الديون فيضيع اموال المسلمين
فى ذمتهم مثلا ان يشترى جارية بالف دينار ويفعل ذلك فيسرف
فى شيعها فيعتقها فى الحال فانه وان كان احتمالا فى الوصف
الى المقصود لكنه سفه من جهة انه لا يملك نفسا فقد اعتق جارية
بالف دينار كما فعل واحد من ظرفاء طلبة علم فى بخارى وقصته مذكورة
فى التوضيح

وهو اهدار الاهلية وابطاله والحاقه بالبهائم والعبارة الاهلية نعمة اصلية واليد
والتصرف نعمة زائدة فيبطل قياس الحجر على منع المال لانه قياس القوى بالضعيف
منلا

من الله تعالى فى الدنيا من المؤمن حسن وان اصر عليها واما الثانى فلئلا يضيع اموال
الناس بسببه فان السفيه باسرافه واتلافه تصير مطية لديون الناس ومظنة
لاستيجاب النفقة من بيت المال للافلاس فيصير على المسلمين وبالا وعلى
بيت مالهم عيالا والجواب ان النظر لدينه وللمسلمين كالعفو عن الكبيرة جائز
لا واجب وانما يجوز لو لم يتضمن ضررا فوقه من الحاقه بالصبى والمجنون بابطال
عبارته اذ بالبيان فضل الانسان على سائر الحيوان ومنها السفر وهو لغة قطع
المسافة وشرعا خروج من عمرانات الوطن بقصد سير ثلثة ايام ولياليها فما فوقها
سيرا وسطا وهو لا ينافى الاهليتين والاحكام وهو ظاهر لكنه سبب التخفيف
اقامة له مقام المشقة اذ جنسه لا يخلو عن مشقة ما اقلها التحرك وامتداده
مطلقا اى سواء حصل او لا بخلاف المرض فانه منه ما ينفعه الصوم كالتخمة ومنه
ما لا يضره اى لا يوجب ازدياده كالبرص الابيض فلم يتعلق الرخصة بنفسه كما
ظنه بعض اصحاب الحديث بل بالمرض الذى يوجب المشقة فيؤثر فى قصر ذوات
الاربع اى يسقط السفر اداء شطر ذوات الاربع من الصلوة حتى لم يبق الا
كمال مشروعا اصلا عندنا وكان ظهر المسافر وفجره سواء وعند الشافعى حكمه
ثبوت الترخص للمسافر والاختيار له ان شاء صلى ركعتين وان شاء اتم الاربع
كما فى الافطار واذا فاتت لزمه الاربع وقد مر تمامه فى مباحث الرخصة والعزيمة
والتقييد بالاداء احتراز عن القضاء فان القصر بالسفر انما يثبت اذا اتصل السفر
بسبب الوجوب وهو الوقت اما اذا لم يتصل به بل بحال القضاء فلا يجوز القصر كما
اذا ما فاتت فى السفر لا يقضى فى الحضر الا ركعتين فان السفر والحضر لا يغيران

الغاية لان ما ثبت فى الذمة لا يتغير بحال ويؤثر السفر ايضا فى تاخير وجوب اداء
الصوم الى ادراك عدة من ايام اخر لا فى اسقاطه حتى اذا ادى يقع فرضا لكنه اى السفر
لكونه اختياريا مكسوبا للعبد غير موجب لضرورة لازمة تدعو الى الافطار معه تحقيقه
لان المسافر قادر على الصوم من غير ان تلحقه آفة لم يحل الفطر لمسافر صام اى اصبح
صائما وهو مسافر ولم يحل الفطر ايضا لمقيم صائم سافر فى رمضان قيد المسئلتين
وذلك لانعدام الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وانشاء السفر
باختياره فلا يسقط ما تقرر وجوبه عليه وان سقط الكفارة لتمكن الشبهة فى
وجوبها باقتران السبب المبيح بالفطر قبل التقرر فى الذمة وهو السفر فانه مبيح
فى الجملة بخلاف المريض اذا تكلف الصوم تحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل
له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة بحيث
لا يمكن دفعها فيؤثر فى اباحة الافطار ولا تسقط الكفارة اذا افطر المقيم العازم على
الصوم فى رمضان ثم سافر لانها قد وجب بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران
شبهة بخلاف ما اذا مرض المقيم العازم على صوم رمضان فافطر حيث لا يجب الكفارة
لان المرض سماوى تبين به ان الصوم لم يجب عليه واحكامه اى السفر يثبت بالخروج
استحسانا بالاثر وهو ما روى بطريق الشهرة عن رسول الله عم وعن اصحابه رضوان
الله تعالى عليهم اجمعين انهم ترخصوا برخص المسافر بمجاوزتهم العمران والقياس
ان لا يثبت احكامه الا بعد مضى السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكنه ترك بما ذكرنا
بما رويناه وفى الاقامة قبل الثلثة اى ثلثة ايام ولياليها لا يشترط موضعها اى موضع
الاقامة يعنى اذا نوى الاقامة قبل الثلثة يصح وان كان فى غير موضع الاقامة ونواها بعد

بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة لان نية الاقامة قبل الثلثة دفع للسفر وبعدها
رفع له والدفع اسهل من الرفع ومنها الخطاء يطلق تارة على ضد الصواب واخرى على
ما ليس بعمد نحو ومن قتل مؤمنا خطاء ورفع عن امتي الخطاء وهو المراد ههنا وفسروه
بالفعل من قصد صحيح غير تام كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا وعدم تمام القصد بعدم
قصد محله اذ من تمامه قصد محله وجاز ان يؤاخذ به بدليل ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا
او اخطانا لوجود قصد ما اقله ترك التثبت ولذا عد في المكتسبة وهو لا ينافيها
اى الاهليتين لانه لا يخل بشيء من العقل وقوى البدن لكنه يصلح عذرا في سقوط
حق الله تعالى اذا صدر الخطاء عن اجتهاد فلا ياثم المخطي بعد بذل الوسع كما في القبلة والفتوى
ويصلح ايضا شبهة في باب العقوبات من حد وقود حتى لو زفت غير امراته فوطئها على
ظن انها امراته لا ياثم اثم الزنا ولا يحد ولو رمى الى انسان ظنه صيدا فقتله لا يقتص
لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور ولا ياثم اثم القتل العمد وان اثم اثم ترك التثبت
وانه لم ينفك الخطاء عن نوع تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز
عنه بالاحتياط فيصلح سببا لما هو بين العبادة والعقوبة يوجب الجزاء القاصر
اعني الكفارة فهو باصل الفعل مباح وبترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة
فيصلح سببا للجزاء القاصر ولا يصلح عذرا في سقوط حقوق العباد حتى يلزم ضمان
العدوان فانه لو اتلف مال انسان خطأ بان رمى الى شاة ظانا انه صيدا واكل مال
انسان ظانا انه ملكه يجب عليه الضمان لانه بدل المال لا جزاء فعل فانه مرفوع بالحديث
فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطئا معذورا لا ينافي عصمة المحل ولهذا لو اتلف جماعة
مال انسان يجب على الكل ضمان واحد فعلم انه بدل مال لا جزاء افعال كما ان

ان جزاء صيد الحرم بدل المحل ووجب الدية من حيث انها بدل المحل ولذا يتعدد
بتعدده لا بتعدد الفاعل لكن على وجه التخفيف حيث وجبت على العاقلة في ثلث
سنين من حيث ان الخطاء عذر فيما هو صلة لم تقابل مالا ومبنى الصلة على التخفيف
ووجب الكفارة من حيث انها تشبه جزاء الفعل اذ لا ينفك عن نوع تقصير بترك
التثبت فيصلح سببا للجزاء القاصر الداير بين العبادة والعقوبة ويصح طلاق اى
المخطي كما اذا اراد ان يقول انت جالسة فقال انت طالق لا عند الشافعي لعدم
القصد كالنائم والمغمى عليه والاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح قلنا
اقيم البلوغ مقام العقل بالعقل بلا سهو وغفلة لانه خفى لا يوقف عليه بلا حرج
ولم يقم مقام القصد في النائم والمغمى عليه ولا مقام الرضى فيما ينبني عليه من البيع والاجارة
ونحوها لان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدمه وعدم
القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه فيما ذكر لان الرضا
نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر من البشاشة في الوجه ونحوها
ولما كان عدم القصد في النائم وعدم الرضا في المكره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج
الى اقامة شيء مقامها بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وينبغي ان ينعقد بيعه بلا
نفاذ اذا صدقه خصمه يعني اذا اجرى البيع على لسانه خطأ بان اراد ان يسبح فجرى على
لسانه بعت هذا العين منك بكذا وقال الآخر قبلت مصدقا اياه في خطائه ينبغي
ان ينعقد بيعه يعني لا رواية فيه عن اصحابنا ولكن مقتضى الاصل ينعقد فاسدا
كبيع المكره لوجود اصل الاختيار نظرا الى ان الكلام اختياري ويفسد لفوات الرضاء
ومنها الاكراه وهو حمل الغير على ما يكرهه بالوعيد وهو نوعان الاول ما يعدم الرضاء

وفي جميع الصور انما يتحقق الكراه اذا تيقن او غلب على ظنه انه لو لم يفعل ما امر
لاجرى عليه ما هدده وان غلب على ظنه انه تخويف وتهديد لا تحقيق لا يكون مكرها

وهو نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر كما مر وظاهر ان الاكراه يعدمه
ويفسد الاختيار وهو القصد الى احد طرفي الممكن بترجيحه على الاخر والاكراه
لا يعدمه لان الفعل يصدر عنه باختيار كما سياتي لكنه قد يفسده بان يجعله مستند
الى اختيار آخر بان يكون الاكراه باتلاف النفس او اتلاف العضو فان حرمته كحرمة النفس
وهذا النوع من الاكراه هو الملجي اي الموجب لالجاء الفاعل واضطراره الى مباشرة
الفعل خوفا من فوات النفس او العضو والثاني ما يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار
بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده بان يكون الاكراه بحبسه او قيده او ضربه او
او نحوها مما يوجب غما يعدم الرضاء وهذا يختلف باختلاف الناس فان الاراذل
ربما لا يغتمون بالضرب والحبس فالضرب اللين لا يكون اكراها في حقهم بل الضرب
المبرح وكذا الحبس الا ان يكون مديدا يتضجر منه والاشراف يغتمون بكلام فيه
حشونة فمثل هذا يكون اكراها لهم قال في المنار او لا يعدم الرضاء وهو ان يهتم
بحبس ابيه او ابنه اقول عد قسما من الاكراه ثم القول بوجود الرضا فيه مشكل فان من
يقول بانه اكراه يقول بانتفاء الرضاء ثمه وهو اي الاكراه مطلقا اي سواء اعدم الرضا
وافسد الاختيار او لا لا ينافيها اي اهلية المكره لنفس الوجوب ووجوب الاداء
لبقاء الذمة والعقل والبلوغ والاكراه لا ينافي الخطاب ايضا اي لا يوجب
رفع الخطاب عن المكره بحال لانه مبتلى في حالة الاكراه كما في حالة الاختيار و
والابتلاء يحقق الخطاب وذلك لان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة
او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى يوجر على المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا
كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم

بغير حق

بغير حق ويوجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل من الاجر
والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والاكراه لا ينافي الاختيار ايضا لما سبق من الوجهين
ولانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو عند الحامل واوفق له وما هو ايسر على الفاعل من
القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به وان افسده اي الاكراه الاختيار في بعض صور
الاكراه وهو رد على صاحب المحصول حيث قال المشهور ان الاكراه اذا انتهى الى حد
الالجاء امتنع التكليف فان عارضه اي الاختيار الفاسد اختيار صحيح وهو اختيار
الحامل يرجح اي الصحيح على الفاسد لان الفاسد معدوم في مقابلة الصحيح ان امكن
ترجيحه بان يصح نسبة الحكم الى الصحيح كالاكراه على اتلاف مال الغير كما سياتي والا
اي وان لم يمكن بان لا يصح تلك النسبة كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال
كما سياتي ايضا بقي الحكم منسوبا الى الاختيار الفاسد فالتصرفات الصادرة من
المكره كلها منقسمة الى هذين القسمين ما يمكن نسبته الى الحامل وما لا يكون
فشرع في بيان التصرفات بحسب هذين القسمين فقال ففي الاقوال لا يصلح المتكلم
ان يكون آلة لغيره المراد بقولنا يصلح آلة للمكره انه يمكن للمكره ايجاد الفعل المطلوب
بنفسه فاذا حمل غيره عليه بوعيد تلف صار كانه فعله بنفسه وبقولنا لا يصلح آلة له
انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه غيره يبقى مقصورا عليه ففي الاقوال
لا يصلح المتكلم آلة لغيره اذ لا يصح ان يتكلم المرء بلسان غيره حسا على وجه لا يبقى
للسان المتكلم اختيار اصلا فاقتصرت الاقوال باحكامها بالضرورة عليه اي على المتكلم
فان كان القول مما لا ينفسخ اي لا يحتمل الفسخ ولا يتوقف على الرضاء لم يبطل ذلك القول
والمراد حكمه به اي بالاكراه كالطلاق ونحوه من الامور العشرة التي يجمعها قول القائل

عتاق طلاق

ونكاح ورجعة وعفو قصاص واليمين كذا النذر وظهار وايلاء وفيئ فهذه تصح مع الاكراه
عدتها عشرة فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ وتتوقف على الاختيار دون الرضاء
حتى لو طلق او اعتق او تزوج بالاكراه صح لانها لا تبطل بالهزل وخيار الشرط مع
انهما يعدمان الاختيار بالحكم فلان لا تبطل بما لا يعدم الاختيار وهو الاكراه اولى
فان اكرهت امراة بوعيد تلف او حبس على قبول مال الطلاق اي على ان تقبل من زوجها
الخلع او الطلاق على الف درهم مثلا فقبلت ذلك منه وهي مدخولة تطلق لوجود
الطلاق من الزوج والقبول من الزوجة بدونه اي بدون لزوم المال عليها لانه
موقوف على الرضاء ولم يوجد كما في خلع الصغيرة حيث يقع بلا مال واذا اكره الرجل
على تطليق امراته على مال يلزمان اي الطلاق والمال اما الاول فلان الاكراه لا يمنعه
واما الثاني فلانها التزمته طائعة بازاء ما سلم لها من البينونة والا اي وان لم يكن
مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضاء بل يكون مما ينفسخ ويتوقف عليه فسد اي ينعقد
اما الانعقاد فلصدوره عن اهله في محله واما الفساد فلعدم الرضاء كالبيع ونحوه اي
الاجارة وامثالها ولا يصح بالاكراه الملجئ او غيره الاقارير كلها اي من الماليات وغيرها
لقيام الدليل على عدم المخبر به وهو الوعيد والافعال بحسب الاكراه عليها قسمان
بعضها كالاقوال في عدم احتمال كون الفاعل آلة للحامل فيقتصر على الفاعل ولا يتعدى
الى الحامل كالاكل فان الاكل بفم الغير لا يتصور حتى يرجع الى الحامل شيء من احكامه
المتعلقة به من حيث هو اكل كما اذا اكره الصائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم
الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق به من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير
فقد اختلفت الروايات في ان الضمان على ايهما وكذا الزنا فان الوطئ بآلة الغير

لا يتصور

بذلك
لا يتصور فلو اكرهه عليه كان الحد على الزاني لكن لو اتلف الجارية بذلك فيه الاختلاف المذكور
وبعضها لا اي ليس كالاقوال بل يحتمل كون الفاعل آلة للحامل وهو قسمان لانه اما ان يلزم
من جعله آلة له تبديل محل الجناية او لا فان لزم من آليته تبديل محل الجناية اقتصر الحكم على
الفاعل ايضا اي كما في الاقوال ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب اليه وجعل الفاعل بمنزلة
الآلة عاد على موضعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله
بالاكراه على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة
عن حمل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه على خلاف رضاء الفاعل وهو فعل معين في
محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا لا مكرها وله مثالان لان تبديل محل الجناية قد
اي غير مكره
لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول كاكراه محرم محرما على قتل صيد
فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل
آلة للحامل يلزم الجناية على احرام الحامل لا الفاعل فلم يكن اتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق
الاكراه والثاني وهو ان يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل نحو الاكراه
على البيع والتسليم اي تسليم المبيع فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل
آلة لزم التبديل في محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون
تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب
التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لا غصبا
لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك والا اي وان لم يلزم من آليته تبديل
محل الجناية نسب الحكم الى الحامل ابتداء لا انتقالا من الفاعل اليه كما ذهب اليه بعض
المشايخ كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للحامل ان ياخذ الفاعل ويضرب به نفسا

او ما لا فيتلفه فاذا نسب الى الحامل ابتداء فموجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية
والكفارة عليه اي على الحامل فقط اي بلا مشاركة الفاعل للحامل في ذلك الموجب فلو اكرهه
على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير
عمدا فالقصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم على ما
يتوسل به الى بقائها بمقتضى الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف في يد القاتل
فيضاف الفعل الى الحامل الا الاثم فانه وان كان موجب الجناية الا انه ليس على الحامل
فقط بل عليه وعلى الفاعل معا وذلك لان الفاعل لا يصلح آلة للحامل في حق الاثم اذ
لا يمكن لاحد ولا يتصور القصد بقلب الغير كما يتصور التكلم بلسان الغير ولو
فرضناه آلة لزم تبدل محل الجناية لا محالة تكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل
فينتفي الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل منهما اما الحامل فلقصده
قتل نفس محترمة واما الفاعل فلا طاعة للمخلوق مع معصية الخالق وايثاره نفسه
على من هو مثله والمحرمات انواع لما فرغ من بيان حكم الافعال المكره عليها في انها بمن
تتعلق والى من تنسب شرع في بيان حكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز
الاقدام عليها عند الاختيار في انها تكون حراما او مباحا او مرخصا فيها فالمحرمات
اما ان يحتمل السقوط اولا والثاني اما ان يحتمل الرخصة اولا فهي بهذا الاعتبار ثلثة انواع
نوع لا يحتمل [illegible] السقوط ولا الرخصة كالقتل ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل
الرخصة فقط والنوع الثالث اما في حقوق الله تع او حقوق العباد وحقوق الله تع اما
ان يحتمل السقوط او لا فنشرع في بيان هذه الاقسام فقال والمحرمات انواع ثلثة الاول حرمة
لا تسقط ولا تدخلها رخصة كالقتل فانه لو اكره بالقتل او القطع على ما قتل غيره ولو

ان يجني على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ح

ولو عبده لا يحل له الاقدام عليه بل يحرم لان دليل الرخصة خوف الهلاك فالقاتل والمقتول
في ذلك سواء فان استويا لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه والجرح فانه لو اكره بالقتل
او القطع على قطع طرف الغير اثم ان فعل لان لطرف المؤمن من الحرمة ما لنفسه والزنا
فانه لو اكره بالقتل ونحوه على الزناء اثم ان فعل لان فيه فساد الفراش ان كانت المرأة
منكوحة الغير وضياع النسل ان لم يكن وذلك بمنزلة القتل ايضا واما زناء المرأة
فيحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس
في التمكين معنى القتل الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها
لا ينقطع ولهذا سقط الاثم والحد عنها والثاني حرمة تسقط كالخمر والخنزير والميتة
فالملجئ من الاكراه بان كان بالقتل او القطع يبيحها لانه قد استثنى على تحريم الميتة ونحوها
حالة الاضطرار ومعنى انه لا يثبت الحرمة فيها فتبقى الاباحة الاصلية ضرورة وقد والاكراه لانه وان احقق الاضطرار ح
الملجئ بخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار بالمخمصة يثبت في الاكراه بدلالة
النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو فلو امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى
قتل اثم ان علم اي ان كان عالما بسقوط الحرمة والا اي وان لم يعلم سقوطها فيرجى
ان لا يكون آثما صرح به في المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار
لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر بالاكراه غير الملجئ لا يحد والثالث حرمة لا
تسقط لكنها تحتمل الرخصة اي لا يحل متعلقها لكن قد يرخص المجد في فعله مع بقاء الحرمة
وهي اي الحرمة اما في حقوق الله تعالى اي متعلقة بها بمعنى كون تركها حراما التي لا تحتمل اي السقوط
كالتكلم بالكفر اي بكلام يوجب الكفر فان الاكراه عليه اكراه ملجئ لا يسقط حرمته
وهو ترك الايمان الذي هو حق الله تعالى غير محتمل السقوط بحال فان الكفر حرام صورة

ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما
ابدا الا ان الشارع رخص بشرط اطمينان القلب بالايمان بقوله تع الا من اكره وقلبه
مطمئن بالايمان او في حقوقه التى تحتمل فى الجملة كالعبادات فان الاكراه على ترك
الصلوة مثلا اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة ثمن هو اهل
الوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تع يحتمل السقوط
فى الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج وغيرهما من العبادات فرخص فى جميع ما ذكر
من امثلة النوع الثالث بالملجئ من الاكراه وذلك لان فى اجراء كلمة الكفر على اللسان
فوات كلمة التوحيد صورة لا معنى لانه يعتقد الوحدانية والنبوة وما يتبعها بالقلب
وهو الاصل لكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى
ولو امتنع يفوت حقه فى النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد فى النفس
وحق الله تع فى الايمان فيرجح حق العبد لو استوى الحقان لحاجته وغنى الله تعالى وكيف اذا
ترجح حق العبد ههنا لانه يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لم يفوت معنى فلذا رخص
الاقدام مع كونه حراما واما اذا صبر حتى قتل فقد صار شهيدا لاعزازه دين الله تع واذا تكلم
فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى وكذا سائر حقوق الله تع كافساد الصوم والصلوة
وقتل صيد الحرم او فى الاحرام واما فى حقوق العباد عطف على اما فى حقوق الله تع كاتلاف
مال المسلم فانه حرام حرمة متعلقة بحقوق العباد بالمعنى المذكور لان عصمة المال حق للعبد
والحرمة متعلقة بترك العصمة لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل
الرخصة حتى لو اكره على اتلافه اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال
لكونه مهانا مبتذلا وبالاكراه لا يزول عصمة المال فى حق صاحبه لبقاء حاجته اليه

فيكون

فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر حتى قتل كان شهيدا لبذل نفسه لدفع
الظلم لكنه لما لم يكن فى معنى العبادات بكل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها من باب
اعزاز الدين قيد الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى وحكمه اى الحكم
بهذا القسم من الحرمة وهو حرمة متعلقة بحقوق العباد حكم ما فى حقوق الله تع اى حكم حرمة
متعلقة بحقوق الله تع بنوعيها فى انها لا تسقط ولكنها تحتمل الرخصة بالملجئ كما سبق آنفا الخاتمة
فى الاجتهاد لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث تستنبط عنها الاحكام وطريق
ذلك هو الاجتهاد وختم مباحث الادلة والاحكام ببيان الاجتهاد وهو فى اللغة تحمل الجهد
اى المشقة وفى الاصطلاح استفراغ المجهود اى بذل تمام الطاقة بحيث يحس من
نفسه العجز عن المزيد عليه فى استنباط الحكم الشرعى الفرعى عن دليله اللام فى الحكم للاستغراق
اى كل حكم حكم عن دليل دليل فيخرج بذل المقلد وسعه فى معرفة حكم شرعى لانه ليس بذل تمام
الطاقة بتلك الحيثية وبذل الفقيه وسعه فى معرفة حكم غير شرعى او شرعى غير فرعى وهذا التعريف
على قول من لا يرى تجزى الاجتهاد كما هو الصواب على ما سيأتى ان شاء الله تعالى وانما لم اقل استفراغ الفقيه
المجهود كما قال القوم لان فيه دورا لان الفقيه مرادف للمجتهد فاخذ الفقيه فى تعريف الاجتهاد
كاخذ المجتهد فى تعريف الاجتهاد ولاخذ الفقيه فى تعريف الفقه وشرطه مطلقه وهو المستقل
بالمذهب كابى حنيفة والشافعى ومالك واحمد رح وانما قيد بالمطلق لان فى المقيد يكفى
الاطلاع على اصول مقلده لان استنباطه على حسبها ان يحوى علم الكتاب اى القرآن المتعلق
بمعرفة الاحكام لا مطلقا بمعانيه لغة اى افرادا وتركيبا فيفتقر الى ما يعلم فى اللغة والصرف والنحو
والمعانى والبيان سليقة او تعلما وبمعانيه شرعا سواء كانت مفهومات الالفاظ او مفهومات
الاحكام واقسامه من ان هذا خاص او عام او مجمل او مبين او ناسخ او منسوخ او غيرها و

مطلب خاتمة

وضابطه ان يتمكن من العلم بالقدر الواجب منها عند الرجوع وان يحوى علم السنة المتعلقة
بمعرفة الاحكام لا مطلقا بمتنها اى لفظ الدال على المعنى لغة وشريعة واقسامها من الخاص
والعام وغير ذلك كما ذكرنا وسندها اى طريق وصولها الينا من تواتر او غيره وهذا يتضمن
معرفة حال الرواة والجرح والتعديل والصحيح والضعيف وغيرها وطريقه فى زماننا الاكتفاء
بتعديل الائمة الموثوق بهم لتعذر الاطلاع على حقيقة حال الرواة اليوم وان يحوى علم موارد
الاجماع لئلا يخالفه فى اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم
بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد
فى زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهى طريقه فى هذا الزمان ولم يكن الطريق فى زمن الصحابة
ذلك وان امكن الآن سلوك طريقهم وان يحوى علم وجوه القياس شرائطها واحكامها
واقسامها والمقبول والمردود منها وحكمه اى اثر الاجتهاد الثابت به غلبة الظن بالحكم على
احتمال الخطأ فى ذلك الحكم فلا يجرى فى القطعيات اصولا وفروعا فاذا كان فيه احتمال الخطأ
فالمجتهد يخطئ تارة ويصيب اخرى خلافا للمعتزلة فانهم يقولون ان كل مجتهد مصيب بناء
متعلق بقوله خلافا على ان الحكم عند الله واحد عندنا ومتعدد عندهم فان المجتهدين اذا
اجتهدوا فى حادثة واحدة فالحكم عند الله تع على رأينا واحد منها وعلى رأيهم ما ادى اليه اجتهاد
كل مجتهد لهم اولا انه لو لم يتعدد لكلف بغير المقدور يعنى ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق
ولو لا تعدده لزم التكليف بما ليس فى وسعهم ولهم ثانيا ان الاجتهاد فى الحكم نحوه اى
مثل الاجتهاد فى امر القبلة يعنى ان اجتهاد المجتهد فى الحكم كاجتهاد المصلى فى القبلة
عند التباسها والحق فيه اى فى امر القبلة متعدد اتفاقا فكذا هنا لعدم الفرق وانما قلنا ان
الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلى مأمور باستقبال القبلة [illegible] جميع الجهات

بالنسبة

بالنسبة الى المصلى الى جهات مختلفة قبلة لما تودى فرض من اخطأ واللازم باطل لعدم الامر
بالاعادة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه
وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد فى زمان واحد فاللزوم مم وان اريد
بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب شئ على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف
الرسل بان يبعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشئ
واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه قلنا فى الجواب عن الاول
ضرورة التكليف بالاجتهاد لا باصابة الحق يعنى لا نم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد
انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظر الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى
ما هو حق عند الله تعالى او خطأ والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم
عبث فان قيل المجتهد مأمور بما ادى اليه اجتهاده وكل ما امر به فهو حق اجيب بانه يكفى
فى المأمور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطأ عند الله تعالى
كما اذا قام نص على خلاف رأى المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ المجتهد فى الطلب فانه
مأمور بما ادى اليه ظنه وان كان خطأ لقيام النص على خلافه فاندفع ما يقال انه يجب على
المجتهد العمل باجتهاده ويحرم التقليد بغيره فلو كان اجتهاد مخطأ واجتهاد الغير حقا
لزم ان يكون العمل بالخطأ واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع والجواب عن الثانى انا لا نم
ان الحق فى امر القبلة متعدد كيف ولو تعدد لما فسد صلوة مخالف الامام عالما حاله اذ لو
كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة المخالف لاصابتهما جميعا اى الامام والمأموم فى جهة القبلة نظرا الى الواقع
وفساد صلوته يدل على حقيقة مذهبنا واما عدم اعادة المخطئ للكعبة صلوته فليس
لاصابته الحق [illegible] بل لكونها اى الكعبة غير مقصودة بالذات حتى لو سجد لها

يكفى ولذا جرى فيه الاتساع بالانتقال من عينها الى جهتها ثم منها الى جهة التحرى والى
اى جهة كانت للراكب فى النوافل وانما المقصود الجهة التى رضيها الله تع عنها وعند حصول
المقصود لا بأس بانتفاء الوسيلة ولنا ان الحق لو تعدد لزم الفساد اذ ان تغير الاجتهاد الاول
ان بقى حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكل منهما فاسد
او صار المقلد مجتهدا وخالف الحكم الذى اعتقده تقليدا بالاجتهاد فان الاول ايضا ان بقى
حقا لزم اجتماع المتنافيين والا لزم النسخ بالاجتهاد وهو اى الخلاف بيننا وبينهم انما هو
فى الشرعيات لا العقليات كمباحث تتعلق بالذات والصفات والافعال من الالهيات
والنبوات فان الملّيين اجمعوا على وحدة المصيب فى العقليات الا عند بعضهم اى بعض
المعتزلة وهو ابو الحسن العنبرى والجاحظ فانهما قالا ان كل مجتهد مصيب فى مسائل
الكلام وهو باطل لان المطلوب فيها هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية ولا يعقل حدوث
العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وامتناعها ونحو ذلك ثم المجتهد المخطئ فى اجتهاده
مصيب ابتداء اى بالنظر الى الدليل لبذله تمام الوسع فيه وان كان مخطئا انتهاء اى بالنظر
الى الحكم لترتب الحسنة على الاجتهاد الخطأ حيث قال عم لعمرو بن العاص احكم على
انك ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة والحسنة لا تترتب
على الخطأ من كل وجه لا يقال يجوز ان يكون ترتب الحسنة للمشقة الاجتهادية لا
للاصابة فى الدليل لانا نقول الدليل اذا لم يكن شرعيا فالاخذ به ان لم يؤد الى العقاب
كما قيل ورد عليه انه بدعة فلا اقل من ان لا يؤدى الى الثواب وقيل لا اى ليس بمصيب
ابتداء بل مخطئ ابتداء وانتهاء وهو مختار الشيخ ابو منصور لاطلاق الخطأ فى
الحديث يعنى ان الخطأ المذكور فى الحديث السابق مطلق والمطلق منصرف

الى الكامل

منصرف الى الكامل والخطأ الكامل هو الخطأ ابتداء وانتهاء قلنا لو سلم الاعتداد به فى الاصول
يعنى لا نسلم اولا ان اقتضاء المطلق الكامل يعتد به فى مسائل الاصول لغاية امر خطابى لا يعتبر
فى مقام الاستدلال ولو سلم ذلك فقد تخلف هنا مقتضاه الذى هو الكمال المانع
عن ترتب الحسنة فان الحديث لما دل على ترتب الحسنة على الاجتهاد ولو خطأ امتنع
حمل الخطأ على الكمال اذ لا ثواب على الخطأ من كل وجه ولا يعاقب المجتهد عليه اى على
الخطأ ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا ومأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع
وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا ان يكون طريق الصواب والدليل الموصل اليه
بينا فاخطأ المجتهد بتقصير منه وترك مبالغة فى الاجتهاد فانه يعاقب عليه
وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض فى مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا
على ان طريق الصواب بين فى زعم الطاعن وهو اى الاجتهاد لا يتجزى اعلم انهم اختلفوا
فى ان الاجتهاد المتحصل له مناط فى مسئلة فقط هل يجوز له ام لا فقيل يجوز وقيل لا
يجوز اولا لانه لو لزم العلم بجميع المأخذ لزم العلم بالاحكام كلها لانه لازم لكن قد ثبت
من المجتهد بالاتفاق كمالك فى بعض الاحكام لا ادرى وثانيا ان امارات غير تلك المسئلة
كالعدم فى حقها والجواب عن الاول انا لا نسلم الجواز اذ يعترض ما يمنع من الترتيب كتعارض
الادلة وعدم المجال للعقد والواجب من الفكر لتشويشه او استغراقه زمانا وعن الثانى انا
لا نسلم ذلك لجواز تعلقها بما لا يعلمه تعلقا لا يظن بالحكم الا بعلم ففى المحيط بالبعض
يقوى احتمال الموانع فلا يحصل له الظن بالحكم وفى المحيط بالكل يضعف او ينعدم فيحصل
وللنافى ان كل ما لا يعلمه يحتمل كونه مانعا فلا يحصل ظن عدم المانع والجواب ان المفروض
حصول جميع ما يتعلق به فى ظنه نفيا واثباتا اما باخذه عن المجتهد او جميع اماراتها التى فوقها

الائمة وضموا كلا الى جنسه فيحصل ظن عدم المانع والتردد بينهما توقف ابن الحاجب
وتركها اكثر المصنفين هذه المسئلة لكن كونه غير متجز هو الصواب المروي عن الائمة
لما مر في حد الفقيه هو الذي له ملكة الاستنباط في الكل وان المقلد يجوز ان يعلم
بعض الاحكام عن الادلة كذا قيل واقول التحقيق ان الاجتهاد الذي هو الفقاهة كالبلاغة
وسائر العلوم التي هو عبارة عن الملكات فكما ان الشخص اذا قدر على تطبيق فرد من
الكلام بل نوع منه من شكر او شكاية او مدح او ذم على مقتضى الحال لا يكون بليغا
ويجعل قصده للخواص والمزايا بمنزلة العدم بل يجب ان يكون له ملكة يقتدر بها
على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر قصده اياها فكذلك الاجتهاد فيكون
المجتهد من له ملكة يقتدر بها على استنباط كل حكم شرعي فرعي عن دليله فلا ينافي
ذلك صدور لا ادري عن المجتهد لما سبق قد رفع خيام الاختتام بعون الله
الملك العلام عن نفايس عن ايسر الكلام التي وضعتها ماشطة العقل ببنان
الافهام وكستها حلل البيان والاعلام ايدي العبادات والسن الاقلام
ليلة الجمعة السابعة والعشرين من رمضان المبارك سنة خمسين وثمانمائة
فراغ من كتابة هذا الكتاب المرصع لحصول مرقات
الاصول في شرح مرقات
الوصول لمنلا
خسرو من
الفحول
على يد احوج الناس
العبد الضعيف الاثيم المذنب
الكثير العصيان مصطفى ابن ابراهيم غفر الله له ولوالديه
ولحسن اليهما واليه وجعل مقامهم الجنان ولمن نظر وقراه من الاخوان تمت في مدينة افضل دام
من يوم الجمعة من ايام شهر الربيع الآخر بين الضحى والظهر

Süleymaniye U. Kütüphanesi
Fatih
1387